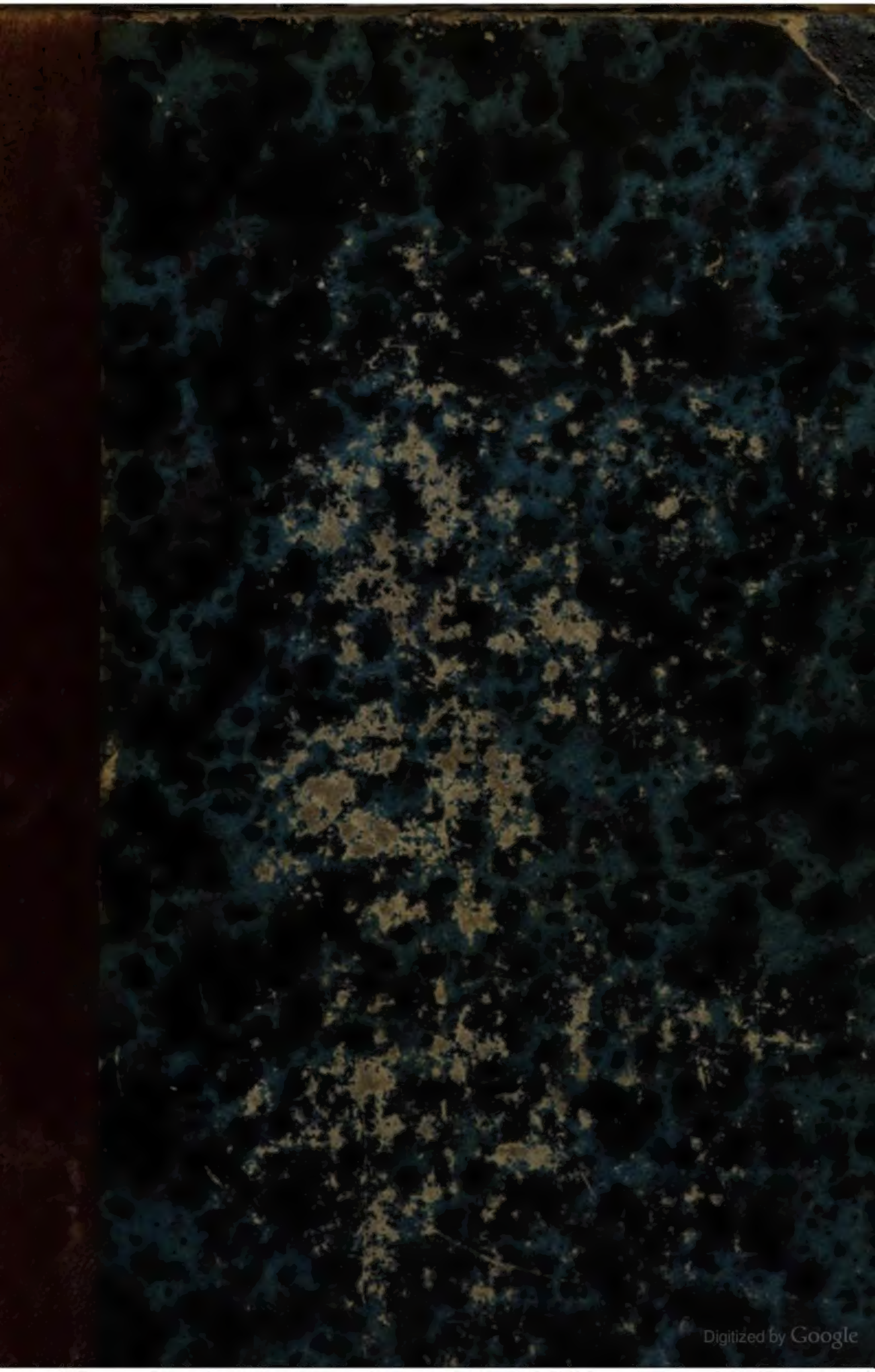






5. 6. 444

VIE
DE JÉSUS.

TOME I.

PARIS. IMPRIMERIE DE BOURGOGNE ET MARTINET,
Rue Jacob, n° 30.

VIE DE JÉSUS,

OU

EXAMEN CRITIQUE DE SON HISTOIRE,

PAR LE DOCTEUR

DAVID FRÉDÉRIC STRAUSS,

TRADUITE DE L'ALLEMAND SUR LA TROISIÈME ÉDITION

PAR

E. LITTRÉ,

Membre de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

TOME PREMIER.



PARIS,

LIBRAIRIE DE LADRANGE,

QUAI DES AUGUSTINS, 19.

—
1839.

AVERTISSEMENT.

*

Le livre de M. le docteur Strauss *Sur la vie de Jésus* a excité l'attention de l'Allemagne savante. Trois éditions de cet ouvrage considérable ont été faites dans le court intervalle qui s'est écoulé de 1835 à 1838. J'ai pensé qu'un pareil travail méritait d'être mis sous les yeux du public français, et que les personnes qui s'occupent des matières religieuses avaient intérêt à connaître le résultat des dernières recherches de la théologie allemande.

Je dis théologie, car, d'une part, le livre de M. le docteur Strauss est l'œuvre d'un théologien, dans laquelle tout relève de la science et de l'argumentation théologiques ; d'autre part, ce livre n'a fait que généraliser et appliquer, à l'ensemble des récits évangéliques, des idées auxquelles la critique de l'Ancien et du Nouveau Testament a donné cours, dans ces derniers temps, parmi les théologiens allemands. Le livre de M. le docteur Strauss aura l'avantage de faire connaître le développement et le résumé de ces travaux, qui sont complètement ignorés parmi nous.

Le titre de *Vie de Jésus* n'est pas exact, ainsi qu'on l'a reproché à M. le docteur Strauss, qui en est convenu lui-même. En effet, l'auteur s'occupe, non de la vie de Jésus, mais des récits évangéliques, dont il examine la valeur historique. C'est dans ce cercle que s'est ren-

fermé M. le docteur Strauss; pour chaque récit en particulier, il soumet successivement au jugement de la critique l'opinion des théologiens orthodoxes et l'opinion des théologiens rationalistes, et, après les avoir condamnées l'une et l'autre, il y substitue l'opinion des théologiens qui regardent ces récits comme des mythes, c'est-à-dire comme le produit des sentiments, des idées, des croyances qui prédominaient au sein de la première communauté chrétienne. On trouvera, dans le commencement du livre, l'explication détaillée de ce que les théologiens allemands entendent par mythe évangélique; en attendant, on peut résumer en une seule phrase toute la doctrine de M. Strauss. Suivant lui, Jésus ayant inspiré pendant sa vie et laissé après sa mort la croyance qu'il était le Messie, et le type de Messie existant déjà dans les livres sacrés et dans les traditions du peuple juif, il se forma, parmi les premiers chrétiens, une histoire de la vie de Jésus où les particularités de sa doctrine et de sa destinée se combinèrent avec ce type, et qui passa par des modifications successives jusqu'au moment où elle fut définitivement fixée dans les évangiles canoniques.

On voit par là que M. le docteur Strauss n'a ni écrit ni voulu écrire la vie de Jésus, comme par exemple M. Salvador l'a fait récemment parmi nous, et il s'est borné à rechercher jusqu'à quel point les évangiles contiennent de l'histoire réelle. Néanmoins, toutes les fois que l'occasion s'en présente, il met en relief la puissante action religieuse de Jésus sur ses contemporains et sur la postérité, action qui, dans un temps où domi-

nait la croyance au surnaturel, fut, suivant M. Strauss, la cause de la production de tous les mythes.

Je n'ai rien à dire sur la traduction, sinon que je l'ai faite très fidèle, et en même temps que j'ai essayé de la rendre claire malgré les difficultés du sujet et surtout malgré les difficultés de la phraséologie philosophique allemande, dont M. Strauss fait un fréquent usage.

M. le docteur Strauss cite un grand nombre de passages grecs et quelques passages hébraïques qu'il intercale en original ; j'ai traduit ces passages pour la commodité du lecteur, mais en même temps j'ai laissé subsister le texte, afin que les personnes qui entendent les langues savantes eussent sous les yeux tous les éléments de la discussion.

Cette traduction était commencée lorsque la troisième édition du livre de M. Strauss est venue entre mes mains. En conséquence elle ne reproduit cette troisième édition qu'à partir de la page 241. Dans ce qui précède j'ai néanmoins intercalé un chapitre ajouté par M. Strauss, et une addition qui m'a paru importante, de sorte que les différences entre la traduction et la troisième édition sont réduites à peu de chose.

PRÉFACE

DE LA TROISIÈME ÉDITION.

•

J'étais occupé de la composition de mes écrits polémiques, dont le second volume devait être consacré à l'examen, par ordre de matières, des objections présentées, dans des écrits étendus, contre certains points de ma critique évangélique, lorsque j'ai été interrompu par la nécessité de publier une troisième édition de *la Vie de Jésus*. J'ai transporté, dans l'ouvrage même, la discussion avec les adversaires les plus considérables, et, par conséquent, j'ai rendu superflue la continuation ultérieure de mes écrits polémiques.

On trouvera que je n'ai pas traité légèrement les objections de mes adversaires; loin de là, je me suis pénétré de toute la force et de toute l'importance de leurs arguments, pour faire, sans ménagements, des corrections là où ils me paraissaient avoir raison, mais pour persister, avec plus de constance dans mes premières opinions là où ils ne les avaient pas ébranlées. Je me suis efforcé d'apprendre de chacun d'eux autant que possible. J'ai déjà déclaré ailleurs combien je dois, sous ce point de vue, à De Wette. Neander, dont le sens moral est si profond, m'a souvent aidé à trouver l'unité que les oppositions m'avaient cachée; d'un autre côté, je dois dire que lui ne tient pas toujours, devant l'unité, assez compte des oppositions. Mais combien la réserve avec laquelle il retient ce qui est ancien, la sin-

cérité avec laquelle il reconnaît ce qui est douteux, combien enfin son amour désintéressé de la vérité ne fait-il pas honte au zèle trouble de ceux qui, comme Hoffmann, se montrent partout moins occupés à découvrir ce qui est vrai qu'à tenir leur promesse présomptueuse de ne pas céder un pouce de terrain à leur adversaire. Cependant je suis redevable à ce critique instruit et sagace de plusieurs rectifications, surtout dans l'histoire de l'enfance ; j'ai aussi rencontré plusieurs justes observations dans Kern, malgré son ton doctoral et boursoufflé. Et Tholuck, qui embrasse toutes choses, mais dont la démarche est parfois incertaine, m'a fourni, çà et là, quelque aperçu plus juste. L'écrit même de Theile, quoiqu'informe et dicté, en partie, par la passion, ne m'a pas été sans utilité. Le livre d'Osiander est le seul où, au milieu des fumées de l'encens et de l'adoration, je n'ai pu trouver aucune lumière, aucune du moins qu'il n'eût pas empruntée à des prédécesseurs plus habiles que lui. Le livre de Weisse sur l'histoire évangélique, que j'ai accueilli comme une apparition satisfaisante à beaucoup d'égards, a été publié trop tard pour servir à l'amélioration de mon premier volume.

Le *Commentaire* de De Wette et la *Vie de Jésus-Christ* de Neander à la main, j'ai recommencé l'examen du quatrième évangile ; et cette étude renouvelée a ébranlé dans mon esprit la valeur des doutes que j'avais conçus contre l'authenticité de cet évangile et la créance qu'il mérite : de là dépendent plus ou moins les changements que cette nouvelle édition présente. Ce n'est pas que je sois convaincu que le quatrième évangile est authentique, mais je ne suis plus autant convaincu qu'il ne l'est pas. Les caractères de ce qui est

digne de foi et de ce qui ne peut être cru, de ce qui s'approche et s'éloigne de la vérité, se heurtent et se croisent d'une façon si singulière dans cet évangile, le plus remarquable de tous, que, dans la première rédaction de mon livre, j'avais, avec le zèle d'une polémique exclusive, mis uniquement en évidence le côté défavorable, qui me semblait avoir été négligé; mais, peu à peu, le côté favorable a repris ses droits; seulement je ne puis pas, comme le font presque tous les théologiens actuels jusqu'à De Wette, sacrifier, sans plus ample informé, toutes les objections. Par cette position, mon livre, comparé avec la rédaction première et avec les écrits dictés par une opinion opposée à la mienne, paraîtra avoir perdu en unité, mais il a gagné, j'espère, en vérité.

Quant à la forme, j'avais vécu dans la sécurité la plus complète, parce qu'elle avait été louée par des juges qui ne m'étaient pas d'ailleurs favorables; mais tout récemment Ewald, parmi beaucoup d'autres dures accusations, m'a reproché l'abus des mots étrangers. En conséquence, j'ai fait attention à ce reproche, et j'ai trouvé réellement qu'à cet égard je m'étais donné trop de licence; j'ai donc extirpé, dans cette dernière édition, une foule de ces mauvaises herbes, et je n'ai conservé ces mots étrangers que là où la brièveté et la précision de l'expression ou même la variété du style paraissait l'exiger. Je parle de mots étrangers qui s'étaient glissés à tort dans le texte allemand, mais non des mots et des phrases du Nouveau Testament que j'ai souvent intercalés, en original, dans mon livre; car ce n'est pas à cela que j'ai dû rapporter le blâme d'Ewald, puisque cette espèce de mélange des langues doit être permise à un homme qui écrit sur un ouvrage rédigé dans un idiome étranger.

En terminant, je crois devoir remercier l'auteur, à moi inconnu, de l'apologie de ma personne et de mon livre, pour la bonne volonté avec laquelle il a essayé de se mettre à mon point de vue, quoiqu'il ne soit pas le sien, et pour l'indépendance de vues et la libéralité d'esprit avec laquelle il a su dissiper plusieurs malentendus et écarter plusieurs fausses interprétations.

Stuttgard, le 8 avril 1838.

L'AUTEUR.

PRÉFACE

DE LA SECONDE ÉDITION.



Dans le court intervalle qui s'est écoulé entre l'apparition de la première édition et l'achèvement de la seconde, ce livre a déjà passé par toutes les phases principales qu'un ouvrage pareil peut éprouver dans l'accueil qu'il reçoit du public et dans les sentiments qu'il y excite.

Ce livre s'éloigne des opinions de la plupart des théologiens, et même du reste du public, et il s'en éloigne dans une affaire où une contrariété de pensée est ordinairement regardée comme un sacrilège : à sa première publication, il n'a donc pu que faire naître, dans les esprits non préparés, un étonnement mal défini qui allait jusqu'à l'horreur ; et cette impression, produite par un écrit, devait inmanquablement se manifester à son tour par des réponses écrites. De là ces articles injurieux dans certains journaux religieux, par exemple la déclamation dévote que la *Gazette évangélique de l'Église* a donnée pour étrennes à ses lecteurs en janvier 1836 ; de là les nombreuses brochures de la couleur de celles que j'ai signalées dans la préface du deuxième volume de la première édition ; brochures qui, à part quelques remarques générales contre ma manière de concevoir l'histoire des évangiles, à part encore peut-être une énumération, comme dans Harless, des résultats les plus singuliers de mon travail, ne renferment rien autre chose que l'expression plus ou moins violente de l'horreur de leurs auteurs pour mes opinions,

pour mon caractère et pour ma personne. De réponses d'une pareille espèce il ne faut pas plus tenir compte que des cris qu'arrache souvent à des femmes l'explosion voisine et inattendue d'une arme à feu ; elles poussent ces cris, non parce que le coup a manqué le but ou en atteint un qu'il ne devait pas atteindre, mais uniquement parce qu'un coup de feu est parti. Sans doute, à ces clameurs bruyantes, une police vigilante peut croire un moment qu'elle a des précautions à prendre contre le danger de pareilles décharges ; mais aussitôt quelque homme raisonnable l'arrête en l'avertissant qu'il ne s'agit que d'un vain tumulte, et qu'il n'y a aucun péril véritable. C'est ce dernier rôle que Neander, se tenant de même à une appréciation générale de mon livre, a pris dans l'avis qu'il a émis ; et je ne puis m'empêcher de lui exprimer ici ma gratitude et ma haute estime, de ce qu'il a bien voulu faire entendre, dans mon affaire, d'une manière si digne, sa voix si puissante.

Mais l'effet de la première impression s'éloigne, et peu à peu l'on en vient à se rendre compte du détail de mon livre, et à en examiner les résultats particuliers ainsi que les preuves ; et cela promet, ce semble, au public une appréciation juste de l'ouvrage, à l'auteur un enseignement véritable. Dans le fait, j'ai eu lieu d'être satisfait de quelques écrits sur mon ouvrage, lesquels font une transition entre la classe des brochures injurieuses et la classe des brochures instructives ; tel est l'article dont M. le professeur Weisse, de Leipzig, s'est postérieurement reconnu l'auteur ; tel est encore l'article publié dans les *Feuilles de Pflanz pour la théologie catholique*. Les écrits venus plus tard et qui appartiennent décidément à la seconde classe, à la classe de

la polémique instructive, m'ont fourni, je le reconnais volontiers, des renseignements très divers. Mais les écrivains dont il est ici question se tournent tout d'abord vers le livre à examiner, et non vers le sujet même dont s'occupe le livre; ils se demandent seulement comment je traite, en général et en particulier, de l'histoire des évangiles, et s'il n'y a pas encore beaucoup à dire contre mon opinion et pour celle de l'Église; mais ils ne se mettent nullement en devoir, au point de vue qu'ils défendent contre moi, d'étudier, d'une manière indépendante, l'ensemble de l'histoire des évangiles, et d'essayer si cette étude, poursuivie de conséquence en conséquence, pourrait être accordée avec les exigences de la science de notre temps. Or, si l'on ne descend pas jusqu'aux détails de l'application, si l'on n'a pas égard au rapport de chaque détail avec l'ensemble, il est tout naturel, soit pour l'ensemble, soit pour le détail, de trouver quelque argument, tantôt juste, tantôt spécieux, en faveur de l'opinion de l'Église et contre celle qui voit de la mythologie dans l'histoire des évangiles. De là naît, chez les critiques qui se placent sur ce terrain, l'illusion d'une supériorité infinie et d'un perpétuel avantage sur leur adversaire; ils se laissent facilement emporter au vain désir de lui tout enlever; ce désir s'aide de chicanes déloyales; et, comme l'on se sent placé sur la large base de l'habitude, derrière la sûre protection du pouvoir ecclésiastique et politique, en face d'un adversaire qui paraît isolé, on prend le ton de l'arrogance et même du sarcasme. Ce caractère est surtout marqué dans les écrits de M. le diacre Hoffmann, et de M. le docteur professeur Kern, et il a frappé d'autres que moi d'une manière désagréable. Quelque envie que j'eusse de me me-

surer sans retard avec ces adversaires dans les différents chapitres de cette seconde édition, j'ai dû cependant y résister, tant pour ne pas grossir mon livre que pour ne pas distraire l'attention du lecteur par des discussions de polémique; mais j'espère pouvoir plus tard me procurer assez de temps pour leur répondre dans une série d'écrits détachés.

Il faut d'abord cesser de considérer mon ouvrage, pour s'occuper de la chose elle-même; il faut essayer, au degré où en sont et la science et la conscience publiques, d'étudier la vie de Jésus, ou seulement de traiter d'un seul évangile, sans faire usage des résultats de mes recherches; alors, seulement alors, je puis espérer, et je l'espère avec certitude, que, bien loin de rejeter dédaigneusement toute mon œuvre, la nouvelle théologie qui doit s'élever incorporera, dans son édifice, bien des matériaux aujourd'hui repoussés, que j'ai ou mis en lumière ou dégrossis; alors aussi, s'il arrive que d'autres, indépendamment de tel ou tel principe employé par moi, et à l'aide d'autres explications substituées aux miennes, savent se faire un système complet sur l'histoire des évangiles, le fait même me démontrera que je suis allé trop loin sur certaines questions, ou que je me suis égaré. A la classe des brochures instructives appartient encore un écrit dont la publication récente m'a causé une satisfaction particulière, c'est l'*Explication de l'évangile de Matthieu*, par De Wette; ouvrage dans lequel mes efforts ont été appréciés, à beaucoup d'égards, par un ancien maître de la critique biblique d'une façon qui doit me consoler des jugements désapprobateurs de tant d'autres qui semblent n'avoir entendu parler de critique que par mon livre ou peu de temps auparavant;

ce qu'on peut voir, par exemple, dans l'article de l'écrivain qui a rendu compte de mon livre dans les *Annales de Berlin*. En un ouvrage comme celui de De Wette, les dissidences et les contradictions devaient exciter ma plus vive attention ; et, autant que la chose était encore faisable et que mon assentiment s'y prêtait, j'ai corrigé mon travail dans quelques parties d'après ses indications.

Le court espace de temps qui s'est écoulé, et ma position actuelle, peu favorable à des études suivies, ne permettent pas que cette seconde édition soit, à proprement parler, une refonte de la première ; cependant j'ai soumis tout l'ouvrage à une révision répétée et attentive, et en tout point je me suis efforcé d'utiliser, pour l'améliorer, ce que m'avaient appris les objections de mes adversaires, les communications de mes amis, et mes propres recherches ; remplissant les lacunes qui étaient devenues visibles, rétractant ce que j'avais reconnu n'être pas soutenable, et insistant avec plus de force sur ce qui m'avait paru établi et constant. J'espère que l'on ne méconnaîtra pas complètement cette bonne volonté.

Ludwigsburg, le 27 septembre 1836.

L'AUTEUR.

PRÉFACE

DE LA PREMIÈRE ÉDITION.

■

Il a paru à l'auteur de l'ouvrage dont la première partie est ici mise sous les yeux du public, qu'il était temps de substituer une nouvelle manière de considérer l'histoire de Jésus à l'idée vieillie d'une intervention surnaturelle ou d'une explication naturelle ; je dis idée vieillie, et personne ne me contredira aujourd'hui ni pour la première ni pour la seconde manière de voir ; car, tandis que l'intérêt excité par les explications des miracles et par les réalités naturelles des rationalistes s'est refroidi depuis longtemps, les commentaires les plus lus sur les évangiles sont actuellement ceux qui savent accommoder au goût moderne la conception surnaturelle de l'Histoire Sainte. Cependant il est vrai de dire que la manière orthodoxe de considérer cette histoire s'est survécue à elle-même plus vite que la manière rationnelle ; car celle-ci ne s'est développée que parce que la première ne suffisait plus aux progrès d'une civilisation croissante ; et les tentatives récentes pour se replacer, à l'aide d'une philosophie mystique, dans le point de vue surnaturel de nos ancêtres, montrent par l'exagération même où elles se tiennent, que ce sont des entreprises désespérées pour rendre présent ce qui est passé, et acceptable à la pensée ce qu'elle ne peut plus admettre.

Il faut donc abandonner l'ancien terrain, et le nouveau doit être celui de la mythologie. Ce n'est pas dans ce livre

que pour la première fois l'idée d'un mythe aborde l'histoire des évangiles ; depuis long-temps on l'a appliquée à des parties isolées, et maintenant il ne faut plus que l'étendre à l'ensemble de cette histoire. Cela veut dire, non que toute l'histoire de Jésus doive être considérée comme mythologique, mais que chaque partie en doit être soumise à l'examen de la critique, afin que l'on sache si elle ne renferme rien de mythologique. L'ancienne interprétation de l'Église partait de deux suppositions, la première que les évangiles renferment de l'histoire ; la seconde, que cette histoire est une histoire surnaturelle ; le rationalisme, rejetant la seconde de ces suppositions, ne s'en attachait que plus fortement à la première, savoir, qu'il se trouve dans ces livres une histoire, mais une histoire naturelle. La science ne peut ainsi rester à mi-chemin ; il faut encore laisser tomber l'autre supposition ; il faut rechercher si et jusqu'à quel point nous sommes, dans les évangiles, sur un terrain historique ; c'est là la marche naturelle des choses ; et, de ce côté, l'apparition d'un ouvrage comme celui-ci est non seulement justifiée, mais encore nécessaire.

Il n'en résulte pas, à la vérité, que l'auteur ait qualité pour prendre une pareille position, et il sent vivement que beaucoup d'autres auraient été capables d'exécuter l'œuvre qu'il a entreprise, bien plus savamment que lui ; mais, d'un autre côté, il croit posséder au moins une qualité qui l'a rendu plus capable que d'autres de se charger de ce travail. De notre temps, les théologiens les plus instruits et les plus ingénieux manquent généralement d'une condition fondamentale, sans laquelle, malgré toute la science, rien ne peut être exécuté sur le terrain de la critique, à savoir, un cœur

et un esprit affranchis de certaines suppositions religieuses et dogmatiques, et de bonne heure l'auteur a acquis cet affranchissement par des études philosophiques. Les théologiens trouveront sans doute que l'absence de ces suppositions dans son livre est peu chrétienne; lui, trouve que la présence de ces suppositions dans les leurs est peu scientifique. Sans doute, à cet égard, le ton du livre qui est soumis ici au jugement du public contraste grandement avec le ton de dévotion édifiante ou d'inspiration mystique qui règne dans des livres modernes sur des objets semblables; mais nulle part on n'y verra la frivolité se substituer au sérieux de la science. En retour, c'est une juste exigence que de demander que les jugements qui en seront portés se tiennent dans le domaine scientifique, et que le fanatisme et le zèle des bigots n'y interviennent pas.

L'auteur sait que l'essence interne de la croyance chrétienne est complètement indépendante de ses recherches critiques. La naissance surnaturelle du Christ, ses miracles, sa résurrection et son ascension au ciel, demeurent d'éternelles vérités, à quelque doute que soit soumise la réalité de ces choses en tant que faits historiques. Cette certitude seule peut donner à notre critique repos et dignité, et la distinguer des explications naturelles des siècles précédents; explications qui, songeant à renverser aussi la vérité religieuse avec le fait historique, étaient nécessairement frappées d'un caractère de frivolité. Un chapitre, à la fin de l'ouvrage, montrera que le sens dogmatique de la vie de Jésus n'a souffert aucun dommage. Dans l'intervalle, qu'on veuille bien expliquer le calme et le sang-froid avec lequel la critique, dans le courant du livre, entreprend des opérations en apparence périlleu-

ses, par la ferme conviction que tout cela ne blesse pas la croyance chrétienne. Cependant quelques uns pourraient se sentir atteints dans leur foi par des recherches de cette nature. S'il en était ainsi pour des théologiens, ils auraient, dans leur science, un remède à de pareilles atteintes, qui ne peuvent leur être épargnées du moment qu'ils ne veulent pas rester en arrière du développement de notre époque. Quant aux laïques, il est vrai que la chose n'est pas convenablement préparée pour eux. Aussi le présent écrit a-t-il été disposé de manière à faire du moins remarquer plus d'une fois aux laïques peu instruits qu'il ne leur a pas été destiné; et, si, par une curiosité imprudente ou par trop de zèle anti-hérétique, ils se laissent aller à le lire, ils en porteront, comme le dit Schleiermacher dans une semblable circonstance, la peine dans leur conscience; car ils ne peuvent échapper à la conviction qu'ils ne comprennent pas ce dont ils voudraient bien parler.

Il importe à une doctrine qui prétend remplacer l'ancienne, de régler complètement ses comptes avec cette dernière. Aussi, pour chaque point particulier, l'auteur ne s'est-il frayé la voie vers la considération mythologique de la vie de Jésus qu'à travers les explications des surnaturalistes et des rationalistes, et par les réfutations qu'il a données des unes et des autres; de telle sorte cependant que, comme il convient à une réfutation véritable, le vrai qu'elles contiennent soit reconnu, extrait et incorporé à la nouvelle doctrine. De là est résulté en même temps un avantage extrinsèque, c'est que le présent livre peut servir de répertoire des principales opinions et des principaux traités sur toutes les parties de l'histoire évangélique. Néanmoins, l'auteur

n'a pas visé à donner une bibliographie complète; et là où la chose a été possible, il s'en est tenu aux œuvres capitales dans les différentes opinions. Pour l'opinion des rationalistes, les écrits de Paulus restent classiques, et aussi ont-ils été consultés de préférence; pour l'opinion orthodoxe, le *Commentaire* d'Olshausen a une importance particulière, comme étant la tentative la plus récente et la mieux accueillie pour donner un caractère philosophique et moderne à l'explication qui admet les miracles. Quant à un examen critique de la vie de Jésus, les *Commentaires* de Fritzsche sont le meilleur travail préparatoire; car, outre une extraordinaire érudition philologique, ils sont empreints de cette liberté d'esprit, de cette indifférence scientifique pour les résultats et les conséquences, qualités qui sont la première condition d'un progrès sur ce terrain.

Le second volume, qui s'ouvre par une étude détaillée des miracles de Jésus, et qui complétera tout l'ouvrage, est déjà terminé, et on le met sous presse au moment où le premier paraît.

Tübingen, le 24 mai 1835.

L'AUTEUR.

INTRODUCTION.

DÉVELOPPEMENT DE LA DOCTRINE MYTHOLOGIQUE POUR L'HISTOIRE ÉVANGÉLIQUE.

§ 1^{er}.

Formation nécessaire de différents modes d'expliquer les histoires sacrées.

Partout où une religion, s'appuyant sur des documents écrits, agrandit son domaine dans le temps et dans l'espace, et accompagne ses adhérents à travers un développement et une civilisation de plus en plus variée et élevée, il se manifeste plus tôt ou plus tard un désaccord entre ces vieux documents et la nouvelle culture de ceux qu'on y renvoie comme à des livres sacrés. Tantôt ce désaccord ne touche qu'à des choses peu essentielles, à des choses de forme, par exemple quand l'expression et l'exposition dans ces livres ne sont pas trouvées conformes au sujet; tantôt il porte sur des points capitaux, les idées et les opinions fondamentales de ces livres ne suffisant plus aux progrès de la culture intellectuelle. Aussi long-temps que ce désaccord n'est pas assez considérable ou n'a pas pénétré assez avant dans la conscience publique pour amener une rupture complète avec ces documents, en tant que sacrés, on voit s'établir et se conserver, parmi ceux qui sentent plus ou moins clairement la dissidence, un travail de conciliation qui procède par l'explication des Écritures saintes.

Une partie capitale de tout document religieux est une histoire sacrée, c'est-à-dire une série d'événements où la divinité intervient dans l'humanité sans intermédiaire, et où les idées se montrent dans une incorporation immédiate. Mais comme la civilisation est surtout une médiation, les

peuples, à mesure qu'ils se développent, acquièrent un sentiment de plus en plus distinct des médiations dont l'idée divine a besoin pour se réaliser. C'est sur la partie d'apparence historique que se manifeste le désaccord entre la nouvelle culture et les anciens documents religieux, et l'intervention immédiate de la divinité dans l'humanité perd sa vraisemblance. A cela peut se joindre une sorte de répulsion, attendu que la partie humaine de ces documents, appartenant à une humanité des premiers âges, est dans une enfance relative, et, en quelques circonstances, porte l'empreinte de la rudesse. *Les choses divines* (soit à cause de l'intervention immédiate, soit à cause de la rudesse) *ne peuvent avoir été ainsi opérées, ou les choses ainsi opérées ne peuvent être divines* : ainsi s'exprimera le désaccord ; et, si l'interprétation cherche à en triompher, elle voudra, ou représenter les choses divines comme ne s'étant pas ainsi passées, et alors elle contestera aux anciens documents leur valeur historique ; ou démontrer que ce qui s'est passé n'est pas divin dans le sens qu'on y attache, et alors l'explication enlèvera à ces livres leur signification intrinsèque et leur valeur absolue. Dans les deux cas, l'interprétation peut se mettre à l'œuvre avec ou sans préjugés : avec préjugés, quand elle s'aveugle malgré la conscience qu'elle a du désaccord survenu entre la nouvelle culture et l'ancienne Écriture, et quand elle s'imagine ne faire que découvrir le sens originel des saints livres ; sans préjugés, quand elle reconnaît clairement et avoue sans détour qu'elle considère les récits de ces anciens écrivains autrement qu'ils ne les ont considérés eux-mêmes. Adopter ce dernier point de vue, ce n'est cependant, en aucune façon, rompre avec les vieilles écritures religieuses ; mais ici encore, en conservant ce qui est essentiel, on peut sans crainte faire le sacrifice de ce qui ne l'est pas.

§ II.

Différentes explications des légendes divines chez les Grecs.

On ne peut pas dire que la religion hellénique ait reposé sur des documents écrits. Elle avait cependant quelque chose de semblable, par exemple dans Homère et Hésiode ; et, comme ces poèmes, la légende traditionnelle a dû éprouver les différentes explications dont il s'agit, à mesure que la culture du peuple grec s'est développée. De bonne heure, la sévère philosophie grecque, et, par elle, quelques poètes, sentirent en eux-mêmes que la divinité n'avait pas pu se manifester sous une forme humaine aussi tangible, ni avec autant de grossièreté qu'on le voyait dans les luttes sauvages de la Théogonie d'Hésiode et dans les interventions faciles des dieux homériques. De là vint la querelle de Platon, et, avant lui, de Pindare avec Homère (1) ; de là vint qu'Anaxagore, à qui on a voulu attribuer l'invention de l'explication allégorique, rapportait les poésies homériques à la vertu et à la justice (2) ; que les stoïciens interprétaient la Théogonie d'Hésiode comme le jeu des éléments naturels, dont l'unité suprême constituait pour eux l'essence divine (3). Ainsi ces penseurs admettaient, à la vérité, dans les légendes, une signification intrinsèque et absolue, chacun d'après sa manière de voir, les uns une signification physique, les autres une signification morale ; mais ils en rejetaient la forme, en tant que fait et histoire. D'un autre côté, tandis que toute la portion divine des légendes disparaissait devant de telles explications, d'autres, plus dominés par les idées populaires et portés par le développement de leur esprit vers le raisonnement sophistique, comprenaient également que toutes ces

(1) Plato, *De republ.*, 2, p. 377, F. Steph. Pindare, *Nem.*, 7. 31. Comparez, sur ce sujet et sur ce qui suit, Baur, *Symb. und Myth.*, I, S. 543, ff, et O. Müller, *Prolegomena zu einer wissen-*

schaftlichen Mythologie, S. 86 ff 99 f.

(2) Diog. Laert., I, 2, c. 3, n. 7.

(3) Cic., *De nat. Deor.*, I, 10, 15. Comparez Clément, *Hom.*, VI, 1, et suiv.

histoires des dieux, que ces actes qu'on leur attribuait, n'avaient rien de divin. A la vérité, ils conservèrent à ces récits le caractère d'une histoire véritable; mais, des dieux qui en étaient les objets, ils firent, avec Evhémère (1), des hommes, des héros et des sages des premiers âges, d'anciens rois et tyrans, qui, par des actions de force et de puissance, s'étaient attiré des honneurs divins (2). On alla même, avec Polybe (3) et d'autres, jusqu'à considérer toute la doctrine des dieux comme une fable inventée par les fondateurs des états pour contenir le peuple.

§ III.

Interprétation allégorique chez les Hébreux. — Philon.

La stabilité du peuple hébreu, son attachement tenace au point de vue surnaturel, durent, il est vrai, borner, chez lui, le développement de semblables manifestations; mais, d'un autre côté, ces manifestations, du moment qu'elles apparurent, furent une singularité d'autant plus frappante, que l'autorité des livres sacrés était plus impérieuse, et qu'il fallait procéder à leur interprétation avec plus d'art et de précaution. De là naquirent dans la Palestine même, après l'exil de Babylone, et surtout après le temps des Machabées, plusieurs artifices dans l'explication du Vieux Testament, par lesquels il devint possible d'adoucir des passages qui choquaient, de combler des lacunes et d'introduire de nouvelles idées. Il se trouve des exemples de ce genre d'interprétation dans les écrits des rabbins, et

(1) Diodor. Sic., *Bibl. fragm.*, l. vi; Cic., *De nat. Deor.*, 1, 42,

(2) Ces gens positifs, dit O. Müller, *Proleg. zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, retiraient des mythes le merveilleux, l'impossible, le fantastique; le reste, quelque intimement que le tout fût réuni, était pris par eux comme résultat historique; et à ces prétendus événe-

ments ils supposaient, pour les enchaîner, les motifs qui convenaient à leur propre époque. — C'est là justement l'image d'une interprétation de l'histoire biblique dont il sera question § vi. Voyez, sur une secte chez les Indiens qui pensait comme Evhémère, Baur, *Symb. und Myth.*, 1, S. 322.

(3) *Reliq. hist.*, vi, 56.

même dans le Nouveau Testament (1) ; mais cette méthode, surtout relativement au contenu historique de l'Ancien Testament, ne fut appliquée pour la première fois d'une manière conséquente que dans le lieu où la civilisation juive, par son contact avec la civilisation grecque, s'était dépassée elle-même de la manière la plus caractérisée, je veux parler d'Alexandrie. Après plusieurs précurseurs, ce fut particulièrement Philon qui développa la doctrine, que les Écritures sacrées renfermaient un sens vulgaire et un sens plus profond ; de ces deux sens, il ne voulait en aucune façon que le premier fût sacrifié, mais la plupart du temps il les laissait subsister l'un à côté de l'autre. En plusieurs cas cependant, il mettait complètement de côté le sens littéral et la conception historique, et il prétendait ne conserver du récit que la représentation symbolique d'idées ; c'était particulièrement lorsqu'il se trouvait, dans l'Écriture sainte, des traits qui semblaient être indignes de Dieu, ou conduire au matérialisme et à l'anthropomorphisme (2). A côté de ce mode d'explication, qui, pour conserver la pureté du sens absolu, sacrifiait mainte fois la forme de la réalité historique, on ne vit pas se produire l'interprétation opposée, celle qui, comme dans Evhémère, conserve l'histoire, mais la rabaisse à une histoire humaine et vulgaire. Il faut attribuer cette circonstance au point de vue surnaturel, auquel les Juifs se sont toujours tenus fermement attachés. Ce sont les chrétiens qui, pour la première fois, ont fait passer les livres de l'Ancien Testament sous l'explication d'Evhémère (3).

(1) Voyez Dæpke, *Die Hermeneutik der neutestamentlichen Schriftsteller*, S. 123 ff.

(2) Voyez Gfrörer, *Philo und die alexandrinische Theosophie*, 1 Th., S. 84 ff., 95 ff. Philon, sur le récit mosaïque de la création de la femme avec la côte de l'homme, par exemple, dit positivement : « Cela est une allégorie, τὸ

ῥητὸν ἐπὶ τοῦτον μυθῶδες ἐστὶ. » *Leg. alleg.*, 1, ed. Maug., 1. 70 Dans Gfrörer, au même endroit, p. 98.

(3) Une semblable interprétation allégorique est signalée chez d'autres peuples, chez les Persans, chez les Turcs, par Dæpke, p. 126 et suiv. Comparez aussi Kant, *De la religion dans les limites de la simple raison*, 3^e article, n. 71.

§ IV.

Explication allégorique parmi les Chrétiens. — Origène.

Les chrétiens des premiers temps, avant l'établissement de leur propre canon, se servaient principalement de l'Ancien Testament comme d'une écriture sacrée. En conséquence, ils ressentaient vivement le besoin d'interpréter allégoriquement ce livre, attendu qu'ils s'étaient élevés au dessus du niveau de l'Ancien Testament d'une manière plus marquée que les juifs les plus cultivés. Il n'est donc pas étonnant qu'on ait adopté, dans la primitive Église, ce mode d'interprétation déjà usité parmi les Juifs. Mais ce fut encore à Alexandrie qu'il prit, entre les chrétiens, son principal développement, et là il paraît surtout attaché au nom d'Origène. Origène, conformément à la triple division qu'il admettait dans la nature humaine, attribuait à l'Écriture un triple sens : le premier littéral et répondant au corps, le second moral et répondant à l'âme, le troisième mystique et répondant à l'esprit (1). Néanmoins, il laisse généralement ces trois espèces de sens subsister l'une à côté de l'autre, quoique avec une valeur différente; mais, dans des cas particuliers, il prétend que l'explication littérale ne donne point de sens ou n'en donne qu'un absurde, afin que le lecteur soit davantage excité à découvrir le sens mystique. On peut sans doute entendre une simple infériorité du sens littéral à côté du sens caché et plus profond, quand Origène répète à diverses reprises que les récits bibliques nous transmettent, non pas de vieilles fables, mais des avis pour vivre avec droiture (2), quand il soutient que, dans plusieurs histoires, le sens (purement?) littéral conduirait à la ruine de la religion chrétienne (3),

(1) Homil. 5, in *Levit.*, § 5.

(2) Homil. 2, in *Exod.* : Nolite putare, ut sæpe jam diximus, veterum vobis fabulas recitari, sed doceri vos per hæc, ut agnoscatis ordinem vitæ.

(3) Homil. 5, in *Levit.* 1 : Hæc om-

nia, nisi alio sensu accipiamus quam litteræ textus ostendit, obstaculum magis et subversionem christianæ religioni, quam hortationem ædificationemque præstabunt.

et quand il applique au rapport entre l'explication littérale et l'explication allégorique de l'Écriture, la sentence : que la lettre tue, mais que l'esprit vivifie (1). Mais il abandonne absolument le sens littéral, quand il dit que tout passage de l'Écriture a un sens spirituel, mais que tout passage n'en a pas un corporel (2); qu'il y a souvent une vérité spirituelle sous un mensonge corporel (3); que l'Écriture a incorporé à l'histoire bien des choses qui ne sont jamais arrivées, et qu'il faut être borné pour ne pas remarquer de soi-même que l'Écriture raconte des événements qui n'ont pu se passer réellement de la façon qu'ils sont racontés (4). Au nombre des récits qui ne doivent s'entendre que d'une manière allégorique, Origène, outre ceux qui paraissaient donner à Dieu un caractère trop humain (5), comptait particulièrement ceux où des personnages, mis d'ailleurs dans des rapports prochains avec Dieu, sont dits avoir commis des actes répréhensibles (6).

Mais si Origène trouva, dans son instruction chrétienne, des occasions de s'écarter de l'Ancien Testament, de telle sorte que, pour ne pas renoncer à son respect pour ce livre, il fut obligé de pallier à l'aide d'une explication allégorique la contradiction qu'il sentait naître dans son esprit; son instruction philosophique ne lui permit pas davantage d'ac-

(1) *Contra Cels.*, vi, 70.

(2) *De principp.*, l. iv, § 20 : Πᾶσα μὲν (γραφή) ἔχει τὸ πνευματικόν, οὐ πᾶσα δὲ τὸ σωματικόν.

(3) *Comm. in Joann.*, t. X, § 4 : Σωζομένου πολλάκις τοῦ ἀληθοῦς πνευματικοῦ ἐν τῷ σωματικῷ, ὡς ἂν εἴποι τις, ψεύδει.

(4) *De principp.*, iv, 15 : Συνύφηγεν ἡ γραφή τῇ ἱστορίᾳ τὸ μὴ γινόμενον, πῇ μὲν μὴ δυνατόν γενέσθαι, πῇ δὲ δυνατόν μὲν γενέσθαι, οὐ μὴν γιγνημένον. *De principp.*, iv, 16 : Καὶ τί οἱ πλείω λέγειν; τῶν μὴ πάνυ ἀμβλείων μυρία ὅσα τοιαῦτα δυναμένων συναγχεῖν, γεγραμ-

μένα μὲν ὡς γεγονότα, οὐ γιγνημένα δὲ κατὰ τὴν λέξιν.

(5) *De principp.*, iv, 16.

(6) *Homil.* 6, in *Genes.*, 3 : Quæ nobis ædificatio erit legentibus, Abraham, tantum patriarcham, non solum mentitum esse Abimelech regi, sed et pudicitiam conjugis prodidisse? Quid nos ædificat tanti patriarchæ uxor, si putatur contaminationibus exposita per conniventiam maritalem? Hæc (c'est-à-dire qu'elle a été exposée de la sorte à l'impureté) Judæi putent, et si qui cum eis litteræ amici, non spiritus.

cepter plusieurs passages du Nouveau Testament, et pour ce livre encore il fut amené à user du même procédé. Le Nouveau Testament, se dit-il à lui-même, est l'œuvre du même esprit qui a dicté l'Ancien. et cet esprit n'aura pas agi dans la production de l'un autrement que dans la production de l'autre, c'est-à-dire qu'il aura incorporé à des choses littéralement arrivées des choses qui ne sont pas arrivées, et cela pour nous rappeler au sens spirituel (1). Origène va même jusqu'à mettre en un parallèle non douteux les relations évangéliques avec des récits, en partie fabuleux, tirés de l'histoire et de la mythologie profane; ce parallèle se lit dans le passage remarquable *Contra Celsum*, 1, 42, où l'auteur s'exprime ainsi : « Dans presque toute histoire, » quelque véritable qu'elle puisse être, il est difficile, et » quelquefois même impossible d'en démontrer la réalité. » Supposons en effet que quelqu'un s'avisât de nier qu'il » y ait eu une guerre de Troie, et cela à cause des impossi- » bilités qui sont incorporées dans cette histoire, telle que la » naissance d'Achille d'une déesse de la mer, etc. ; comment » pourrions-nous en prouver la réalité, accablés, comme » nous le serions, par les évidentes inventions qui, d'une » façon inconnue, se sont mêlées à la notion généralement » admise d'un conflit entre les Grecs et les Troyens? Voici » ce qui seulement est praticable : l'homme qui veut étudier » l'histoire avec jugement et en écarter les illusions, consi- » dérerà quelle partie de cette histoire il doit croire sans plus » ample informé, quelle partie au contraire il doit ne con- » cevoir que d'une manière symbolique (τίνα δὲ τρόπου λο- » γήσῃ), en tenant compte du dessein des narrateurs, et enfin » de quelle partie il a à se désier complètement comme du

(1) *De principiis*, IV, 16 : Οὐ μόνον δὲ περὶ τῶν πρὸ τῆς παρουσίας ταῦτα τὸ πνεῦμα ὀκονόμησεν, ἀλλ', ὅτι τὸ αὐτὸ τυγχάνον καὶ ἀπὸ τοῦ ἐνδὸς θεοῦ, τὸ ὅμοιον καὶ ἐπὶ τῶν εὐαγγελίων πεποιήκει

καὶ ἐπὶ τῶν ἀποστόλων, οὐδὲ τούτων πάντα ἄκρατον τῆς ἱστορίας τῶν προσφασμένων κατὰ τὸ σωματικὸν ἔχόντων, μὴ γιγνημένων. Comparez *Homil.* 6, in *Isaiam*, n. 4.

» produit de la fragilité et de l'erreur humaine. J'ai voulu,
 » dit en terminant Origène, rappeler ces remarques préli-
 » minaires au sujet de toute l'histoire de Jésus donnée dans les
 » évangiles, non pour exciter les gens clairvoyants à une
 » croyance aveugle et non autorisée, mais pour montrer
 » que cette histoire veut être étudiée avec jugement et
 » approfondie avec soin, et qu'il faut, pour ainsi dire, s'en-
 » foncer dans le sens des écrivains, afin de découvrir dans
 » quel but ils ont écrit chaque chose. »

On voit qu'ici Origène, dépassant le point de vue allégorique où il se tient d'ordinaire, est presque arrivé au point de vue mythique des modernes (1). Mais, déjà pour l'Ancien Testament, il s'abstint de donner une plus grande extension à ce mode de conception, en partie parce qu'il était lui-même engagé, par ses préjugés, dans la croyance au surnaturel, en partie parce qu'il craignait de scandaliser l'Église orthodoxe; ces deux motifs durent agir avec bien plus de force à l'égard du Nouveau Testament; aussi ne peut-on citer que bien peu d'exemples quand on recherche de quels récits du Nouveau Testament Origène a nié la réalité historique, pour s'attacher à la vérité digne de Dieu. Il dit bien, dans le cours du passage cité plus haut, qu'entre autres choses il ne faut pas entendre à la lettre l'enlèvement du Seigneur par Satan, qui lui montra du haut d'une montagne tous les royaumes de la terre, attendu que cela est impossible pour un œil corporel. Ce n'est pas là, à proprement parler, une explication allégorique, mais c'est seulement une autre version du sens littéral, lequel, au lieu d'exprimer un fait extérieur, exprimerait le fait intérieur d'une vision. Ailleurs aussi, là même où se trouve une tentation séduisante de sacrifier le sens littéral au sens spirituel, par exemple

(1) C'est ce que Mosheim a aussi remarqué dans sa *Traduction du livre d'O-*

rigène contre Celse, p. 94. Remarque.

dans la malédiction du figuier (1), Origène ne s'explique pas franchement. C'est dans le récit de l'expulsion des marchands hors du temple qu'il est encore le plus précis, et il représente la conduite de Jésus prise à la lettre comme arrogante et séditiense (2). Il remarque expressément aussi que l'Écriture contient toujours beaucoup plus de choses historiquement vraies, que de choses qu'on doive entendre dans un sens purement spirituel (3).

§ V.

Passage aux temps modernes. — Déistes et naturalistes des XVII^e et XVIII^e siècles. — L'auteur du fragment de Wolfenbüttel.

Ainsi s'était développé l'un des modes d'explication auxquels les livres des Hébreux et des chrétiens, comme tout document religieux, durent être soumis dans leur partie historique; mode d'explication qui y reconnaît, il est vrai, l'empreinte de la divinité, mais qui nie qu'elle se soit manifestée, en réalité et en fait, d'une manière aussi immédiate. De la même façon se forma l'autre mode principal d'explication où l'on est disposé à admettre que les livres religieux contiennent de l'histoire, mais où, refusant à cette histoire un caractère divin, on n'y veut voir que des événements humains; et il se produisit d'abord chez les adversaires du christianisme, Celse, Porphyre, Julien. Ces écrivains, tout en rejetant comme de pures fables bon nombre de récits de l'Histoire Sainte, laissaient subsister comme historiquement vraies plusieurs particularités qui sont racontées de Moïse, de Jésus et d'autres; mais ils attribuaient leurs actions à des motifs ordinaires, et leurs opérations miraculeuses soit à de grossières tromperies, soit à une sorcellerie sacrilège.

(1) *Comm. in Matth.*, t. XVI, 26 et suiv.

(2) *Comm. in Joann.*, t. X, 17.

(3) *De principp.*, 17, 19: Πολλὰ γὰρ

πλείονά ἐστι τὰ κατὰ τὴν ἱστορίαν ἀληθεύμενα τῶν προσηφανθέντων γυναικῶν πνευματικῶν.

Au reste c'est ici le lieu de faire remarquer une différence entre l'intervention de ce mode d'explication dans le judaïsme et le paganisme d'une part, et son intervention dans le christianisme d'autre part. Chez les Hébreux et les Grecs, dont la religion et la littérature sacrée s'étaient développées à fur et mesure du développement de la nation, le désaccord, qui est la source de ces modes d'explication, ne se manifesta que lorsque la culture intellectuelle du peuple commença à dépasser la religion de ses pères, et par conséquent lorsque celle-ci marcha vers sa décadence. Au contraire, le christianisme entra dans un monde dont la civilisation était toute faite, civilisation qui, en dehors de la Palestine, était la gréco-juive et la grecque; et dès l'abord il fallut qu'un désaccord se manifestât, non plus, comme auparavant, entre une nouvelle culture et une ancienne religion, mais au contraire entre la nouvelle religion et l'ancienne culture. Ainsi, tandis que, dans le paganisme et le judaïsme, l'apparition de l'explication allégorique annonçait que ces religions étaient déjà sur leur déclin, l'allégorie d'un Origène, comme la contradiction d'un Celse, relativement au christianisme, indiquait bien plutôt que le monde d'alors n'avait pas encore conformé convenablement sa vie à la nouvelle religion. Mais, lorsque, l'empire romain ayant été christianisé, et les grandes hérésies ayant été vaincues, le principe chrétien acquit une domination de plus en plus exclusive; lorsque les écoles de la sagesse païenne se fermèrent et que des peuplades incultes de la Germanie se soumirent à l'instruction de l'Eglise; alors le monde, durant les longs siècles du moyen âge, vécut satisfait du christianisme tant pour la forme que pour le fond; et toute trace disparut de ces conceptions interprétatives qui supposent une rupture entre la civilisation du peuple et du monde, et la religion. La réforme porta le premier coup à la prospérité de la croyance de l'Eglise; elle fut le premier signe d'existence d'une culture qui, comme

cela s'était vu jadis dans le paganisme et le judaïsme, avait désormais pris, au sein même du christianisme, assez de force et de consistance pour réagir contre le sol qui l'avait portée, c'est-à-dire contre la religion reçue. Cette réaction, tournée d'abord seulement contre l'Église dominante, forma le drame noble mais rapidement terminé de la réforme; plus tard elle se dirigea vers les documents bibliques, et, se manifestant au début par les arides tentatives révolutionnaires du déisme, elle est arrivée jusqu'aux temps les plus modernes par des transformations variées.

Les déistes et naturalistes anglais du xvii^e et du xviii^e siècle, qui renouvelèrent, dans le sein de l'Église, la polémique des anciens adversaires païens du christianisme, s'attachèrent indistinctement à combattre l'authenticité et la créance de la Bible, et à rabaisser au niveau vulgaire les faits qui y sont racontés. Tandis que Toland (1), Bolingbroke (2) et d'autres déclaraient la Bible un recueil de livres apocryphes et remplis de fables, d'autres s'efforçaient de dépouiller les personnages et les récits bibliques de tout reflet d'une lumière supérieure et divine. Ainsi, d'après Morgan (3), la loi de Moïse est un misérable système de superstition, d'aveuglement et de servilité; les prêtres juifs sont des imposteurs, les prophètes sont les auteurs de la désolation et des guerres intestines des deux royaumes de Judas et d'Israël. Il est impossible, suivant Chubb (4), que la religion juive soit une religion révélée de Dieu; le caractère moral de la divinité y est défiguré par les usages arbitraires dont la prescription lui est attribuée, par sa partialité déclarée pour la nation juive, et surtout par l'ordre sangui-

(1) Dans son *Amyntor* de l'année 1698. Voyez dans Leland, *Esquisse des écrits des déistes*, traduit en allemand par Schmidt, 1 Th., S. 83 ff.

(2) Dans Leland, 2 Th., 1 Abth., S. 198 ff.

(3) Dans son écrit : *The moral philosopher*, 1737. Voyez Leland, 1 Th., S. 247 ff.

(4) *Posthumous Works*, 2 vol. 1748, dans Leland, 1, S. 412 f.

naire d'exterminer les peuplades cananéennes. Le Nouveau Testament ne fut pas, non plus, à l'abri des escarmouches de ces déistes; on jeta sur les apôtres le soupçon de l'égoïsme et de l'avidité (1); on n'épargna pas même le caractère de Jésus (2), et on nia nommément sa résurrection (3). Les miracles qui, dans la vie de Jésus, constituent la partie la plus immédiate de l'influence divine sur les choses humaines, furent l'objet particulier des attaques de Thomas Woolston (4). Cet écrivain est remarquable aussi par la position particulière qu'il se donne entre l'ancienne explication allégorique de l'Écriture et la moderne des naturalistes. Tout son raisonnement, en effet, se meut dans l'alternative suivante : si l'on veut conserver les récits des miracles comme une histoire véritable, ils perdent tout caractère divin, et descendent au rang de tours absurdes, de farces misérables ou de tromperies vulgaires; si donc l'on veut ne pas effacer l'empreinte divine dans ces récits, il faut, sacrifiant leur caractère historique, ne les considérer que comme la représentation, sous forme d'événements réels, de certaines vérités spirituelles; et, aussitôt à l'appui de cette manière de voir, Woolston invoque l'autorité des plus grands allégoristes parmi les pères de l'Église, Origène, Augustin et d'autres; avec cette différence cependant, qu'il leur suppose l'intention d'expulser la signification littérale par la signification allégorique, tandis qu'ils sont enclins à laisser subsister les deux significations l'une à côté de l'autre, à part quelques exemples contraires que l'on trouve dans Origène. On peut douter d'après le langage de Woolston pour laquelle des deux alternatives posées par lui il est lui-même décidé; en songeant qu'il s'était occupé de l'explication allégorique de l'Écri-

(1) Chubb, *Posthumous Works*, 1, p. 102; dans Leland, 1, S. 481.

(2) Chubb, *Posth. Works*, 2, p. 269. Dans Leland, 1, S. 425.

(3) *The resurrection of Jesus considered.... by a moral philosopher*, 1744. Leland, 1, S. 330.

(4) *Six Discourses on The miracles of*

ture (1), avant de se déclarer l'adversaire du christianisme ordinaire, on serait porté à croire que sa propre opinion était pour ce mode d'explication. Mais il s'étend avec tant de complaisance sur l'absurdité du sens littéral des récits de miracles, un ton si frivole est jeté sur le tout, que sans doute le déiste n'a voulu, par ses explications allégoriques, qu'assurer ses derrières pour attaquer le sens littéral avec d'autant plus d'assurance.

Ces objections des déistes contre la Bible et la divinité de son histoire furent propagées sur le sol de l'Allemagne, principalement par l'anonyme dont les fragments furent trouvés dans la bibliothèque de Wolfenbüttel, fragments que Lessing commença à publier à partir de l'année 1774. Outre nombre d'observations dirigées contre toute religion révélée en général (2), ils concernaient en partie l'Ancien Testament (3), en partie le Nouveau (4). Quant à l'Ancien Testament, l'auteur trouvait les hommes à qui ce livre attribue des communications immédiates avec Dieu, si méchants, que de telles communications, la réalité en étant admise, dégraderaient la divinité; il trouvait les résultats de ces communications, les doctrines et les lois prétendues divines, si grossières et si pernicieuses, qu'il était impossible de les attribuer à Dieu; il trouvait enfin les miracles concomitants si absurdes et si incroyables, que tout cet ensemble donnait la conviction que la communication avec Dieu avait été un mensonge, et les miracles des tromperies pour procu-

our Saviour. Ils ont été publiés séparément de 1727 à 1729 avec deux écrits apologétiques des années 1729 et 1730.

(1) Schræckh, *Kirchengesch. seit der Reform.*, 6 Th., S. 191.

(2) Dans *Lessing's Beitrægen zur Geschichte und Literatur*. Le Fragment dans le troisième *Essai*, p. 195 et suiv.; et, dans le quatrième *Essai*, le premier Fragment, p. 265; et le deuxième Fragment, p. 288.

(3) Les troisième et quatrième Fragments dans le quatrième *Essai de Lessing*; et les autres œuvres non encore imprimées de l'auteur des *Fragments de Wolfenbüttel*, publiées par Schmidt en 1787.

(4) Le cinquième Fragment sur l'histoire de la résurrection dans le quatrième *Essai de Lessing*, et le fragment sur le but de Jésus et de ses disciples, publié séparément par Lessing en 1778.

rer l'établissement de lois avantageuses aux dominateurs et aux prêtres. L'auteur a beaucoup à reprocher aux patriarches et à leurs prétendues communications avec la divinité, par exemple à l'ordre que reçut Abraham de sacrifier son fils. Mais c'est surtout Moïse qu'il s'efforce, dans un long chapitre, de charger de toute la honte d'un imposteur. Il l'accuse de n'avoir pas craint l'emploi des moyens les plus infâmes pour se faire le maître despotique d'un peuple libre. Dans cette vue, Moïse supposa des apparitions de la divinité, et il prescrivit, comme injonctions divines, des actes qui, tels que l'enlèvement des vases d'Égypte et l'extermination des Cananéens, auraient été stigmatisés comme fraude, brigandage et cruauté sanguinaire, mais qui, à l'aide des deux mots : *Dieu l'a dit*, ont été subitement transformés en actions dignes de la divinité. L'auteur des Fragments ne peut pas davantage trouver une histoire divine dans celle du Nouveau Testament. Pour lui, le plan de Jésus est un plan politique; son entrevue avec Jean-Baptiste, une affaire concertée, afin que l'un recommandât l'autre au peuple; la mort de Jésus, un anéantissement de ses projets qu'il n'avait nullement prévu, un coup que ses disciples ne surent réparer que par l'imposture de sa résurrection et un subtil changement de son système de doctrine.

§ VI.

Explication naturelle des rationalistes. — Eichhorn. — Paulus.

En Angleterre de nombreux apologistes, en Allemagne la plupart des théologiens, défendirent, les premiers contre les déistes anglais, les seconds contre l'anonyme de Wolfenbüttel, la réalité de la révélation biblique, et tinrent ferme, au point de vue surnaturel, pour le caractère divin de l'histoire du peuple d'Israël et de celle des origines chrétiennes. Pendant ce temps, une autre classe de théologiens allemands

chercha une nouvelle issue pour échapper aux difficultés. L'idée que Évhémère avait adoptée pour l'interprétation des anciennes légendes divines, présentait deux voies qui, dans le fait, furent suivies l'une et l'autre : ou bien on considérait les dieux de la religion populaire comme des hommes bons et bienfaisants de l'âge primitif, comme des législateurs sages et des princes justes, que les contemporains et la postérité, dans leur reconnaissance, entourèrent d'une auréole divine ; ou bien on y voyait des imposteurs adroits, des tyrans cruels qui, pour subjuguier les esprits du peuple, s'enveloppèrent des voiles de la divinité. De la même façon, l'histoire biblique étant toujours considérée du point de vue purement humain, tandis que les déistes, suivant la seconde voie, en regardaient les personnages comme des pervers et des trompeurs, la première voie restait encore ouverte, et il était loisible, tout en dépouillant ces personnages de leur divinité immédiate, de leur accorder, en échange, un caractère humain exempt de dégradation ; il était loisible, tout en renonçant à admirer leurs faits et gestes comme des miracles, de ne pas les noircir comme des tours de supercherie, et de les expliquer comme des actes, naturels, il est vrai, mais moralement irrépréhensibles. Le naturalisme, particulièrement hostile au christianisme de l'Église, était porté à l'interprétation défavorable ; mais le rationalisme, qui voulait rester dans le sein de l'Église, sentait le besoin d'adopter l'interprétation favorable. Eichhorn a immédiatement tourné cette nouvelle manière de voir contre les opinions du naturalisme dont il s'agit ici, dans un examen critique des *Fragments de Wolfenbüttel* (1). Il est d'accord avec l'auteur des *Fragments* pour ne pas reconnaître une intervention immédiate de la divinité, au moins dans l'his-

(1) *Examen des autres œuvres non encore imprimées de l'auteur des Fragments de Wolfenbüttel*, dans *Eichhorn's*

allgemeiner Bibliothek, erster Bd., 1^{re} u., 2^{tes} Stück.

toire primitive de l'Ancien Testament. Les recherches mythologiques d'un Heyne avaient déjà assez agrandi son horizon pour qu'il sentit qu'il fallait ou admettre cette intervention chez tous les peuples dans leur âge primitif, ou la nier chez tous. Chez tous les peuples, observait-il, en Grèce comme dans l'Orient, tout ce qui était inattendu et incompris était rapporté à la divinité ; les sages de ces nations vivaient toujours en communication avec des êtres supérieurs. Tandis que ces récits (ainsi Eichhorn continue à développer sa pensée) étaient, pour l'histoire hébraïque, entendus toujours littéralement ; on avait l'habitude, hors de cette histoire, d'expliquer de telles manifestations par la supposition d'une tromperie, d'un grossier mensonge, ou de légendes altérées et corrompues. Mais évidemment, ajoute Eichhorn, la justice exige que l'on traite les Hébreux et les non-Hébreux de la même façon, et il faut ou placer, comme les Hébreux, toutes les nations durant leur enfance sous l'influence commune d'êtres supérieurs, ou refuser de croire des deux côtés à une telle influence. Y croire universellement, cela est sujet à réflexion ; car les religions qui se prétendent révélées sous cette influence, ont un fond qu'il n'est pas rare de trouver en défaut ; puis il est difficile d'expliquer comment l'humanité est sortie de cet état de minorité pour arriver à son émancipation ; et enfin, plus les temps deviennent éclairés et les renseignements certains, plus ces interventions immédiates de la divinité disparaissent. Par conséquent, si l'action d'êtres supérieurs doit être niée chez les Hébreux comme chez d'autres peuples, la manière de voir que l'on a appliquée jusqu'à présent à l'antiquité païenne semble, dit Eichhorn, se présenter naturellement aussi pour l'histoire primitive de la nation hébraïque, à savoir que ces prétendues révélations couvrent la fraude et le mensonge, ou reposent sur des légendes défigurées ou corrompues ; et c'est aussi ce qu'a fait l'auteur des *Fragments de Wolfen-*

büttel pour l'histoire de l'Ancien Testament. Mais, en y regardant de plus près, continue Eichhorn, on s'effraie d'une telle supposition. Quoi ! les plus grands hommes des premiers siècles, qui ont exercé une influence si forte et si bienfaisante sur la civilisation de leurs semblables, auraient tous été des imposteurs, et cela sans que leurs contemporains s'en doutassent !

D'après Eichhorn, on n'est conduit à une aussi fausse représentation que parce qu'on néglige de concevoir ces anciens documents dans l'esprit de leur temps. Sans doute, s'ils parlaient avec la précision philosophique de nos écrivains actuels, il faudrait y voir ou une réelle intervention divine ou la supposition mensongère d'une telle intervention ; mais, provenant d'une époque primitive qui n'avait point de philosophie, ils parlent sans artifice, d'intervention divine conformément aux idées et au langage de l'antiquité. Nous n'avons, il est vrai, aucun miracle à admirer, mais nous n'avons, non plus, aucune fourberie à démasquer ; il ne faut que traduire dans notre langue actuelle la langue des premiers siècles. Tant que le genre humain, observe Eichhorn, n'avait pas encore pénétré la véritable origine des choses, il dérivait tout de forces surnaturelles ou de l'intervention d'êtres supérieurs ; les hautes pensées, les grandes résolutions, les inventions et les dispositions utiles, et surtout les songes à vives images, étaient des effets de la divinité sous l'influence immédiate de laquelle on se croyait placé. Les preuves de connaissances et de talents remarquables par lesquelles un personnage excitait l'étonnement du peuple, passaient pour des miracles, pour des signes de forces surnaturelles et de communications particulières avec des êtres supérieurs ; et ce n'est pas le peuple seul qui était dans cette croyance ; les hommes distingués dont il est ici question n'avaient eux-mêmes aucun doute sur ce sujet, et se vantaient, avec une pleine conviction, de relations mysté-

rieuses avec la divinité. Eichhorn remarque que personne ne peut avoir rien à objecter contre la tentative de résoudre en événements naturels les récits de l'histoire mosaïque, et en même temps il accorde les préliminaires de l'auteur des *Fragments de Wolfenbüttel*; mais il ne veut pas en conclure avec cet écrivain que Moïse ait été un imposteur, et il repousse cette conclusion comme téméraire et injuste. Ainsi Eichhorn, avec les interprètes naturalistes, enleva à l'histoire biblique son fond immédiatement divin; seulement le reflet surnaturel qui y est répandu, il l'attribua, non, comme eux, aux couleurs trompeuses que la fraude y avait mises à dessein, mais à l'effet naturel de la manière dont la lumière de l'antiquité s'y projetait.

Dès lors, avec ces principes, Eichhorn essaya d'expliquer les histoires d'un Noë, d'un Abraham, d'un Moïse. Du point de vue de son temps, la vocation de ce dernier n'est pas autre chose que la pensée, long-temps méditée par ce patriote, de délivrer son peuple, pensée qui, se remontrant à son esprit dans un rêve avec une nouvelle vivacité, fut prise par lui pour une inspiration divine. La fumée et la flamme sur le Sināi, lors de la promulgation de la loi, furent un feu qu'il alluma sur la montagne pour aider à l'imagination de son peuple, et avec lequel, par hasard, coïncida un violent orage; l'apparence lumineuse de sa face était une suite de son grand échauffement, et Moïse lui-même, qui en ignorait la cause, y vit, avec le peuple, quelque chose de divin.

Eichhorn fut plus retenu dans l'application au Nouveau Testament de ce mode d'explication, et ce furent principalement quelques faits de l'histoire des apôtres qu'il se permit d'y soumettre, tels que le miracle de la Pentecôte (1), la conversion de l'apôtre Paul (2), et les nombreuses apparitions angéliques (3). Ici aussi il ramène tout au langage

(1) *Eichhorn's allgem. Bibliothek*, 1 B., 1, 91 ff.; 2, 757 ff.; 3, 225 ff.

(2) *Ibid.*, 6 B., S. 1 ff.

(3) *Ibid.*, 3 B., S. 381 ff.

figuré de la Bible; et, par exemple, pour les apparitions, un hasard heureux, dit-il, y est appelé un ange sauveur, une joie spirituelle, un ange salutateur, un adoucissement intérieur, un ange consolateur. Au sujet des évangiles nous verrons, chose frappante, que Eichhorn sentit avec raison que l'explication naturelle est inadmissible, et s'éleva même dans plusieurs récits à une interprétation plus haute.

Il parut, dans le même esprit, plusieurs écrits qui firent entrer, en partie au moins, le Nouveau Testament dans le cercle de leurs explications (1). Mais le docteur Paulus, le premier, devait s'acquérir la pleine gloire d'un Evhémère chrétien, par son Commentaire sur les évangiles, publié à partir de 1800. Dès l'introduction de cet ouvrage (2), il pose comme le premier devoir de celui qui approfondit l'histoire biblique, de discerner ce qui, dans cette histoire, est fait, et ce qui est jugement. Pour lui, un fait est ce qui a été éprouvé, au dehors ou au dedans d'elles-mêmes, par les personnes ayant pris part à un événement; un jugement est la manière dont ces personnes ou les narrateurs ont interprété et ramené aux causes supposées ce qui a été ainsi éprouvé. Mais, d'après Paulus, ces deux parties constituantes se mélangent et se confondent aussi bien dans les acteurs mêmes des événements que dans les narrateurs postérieurs et dans les historiens, avec tant de facilité, que le jugement ne peut plus être séparé du fait, et que l'un et l'autre sont, avec une égale assurance historique, crus et racontés ultérieurement. Cette confusion aussi est particulièrement manifeste dans les livres historiques du Nouveau Testament, car au temps de Jésus la disposition dominante était toujours d'assigner tout incident frappant à une cause invisible, surhu-

(1) Par exemple, Eck, *Versuch über die Wundergeschichten des N. T.*, 1795; Ventorini, *Die Wunder der N. T. in ihrer wahren Gestalt für echte Christenlehrer*, 1799.

(2) 1 Bd., S. 5 ff. Comparez *Das exegetische Handbuch über die drei ersten Evangelien*, 1850-53, 1 Bd., 1 Abth., S. 4 ff. C'est une édition nouvelle et corrigée du Commentaire.

maine. Le principal travail de l'historien qui recherche les faits doit donc être, nommément en ce qui touche le Nouveau Testament, de séparer ces deux parties constituantes, si étroitement unies, et cependant de nature si différente, et de dégager le fait pur hors des opinions des hommes et du temps comme un noyau hors de son écorce. Le procédé à suivre est, quand on manque d'une relation plus pure qui serve de contrôle et de rectification, de se reporter en imagination, aussi vivement qu'il est possible, sur le théâtre des événements et au point de vue de l'époque, et, sur ce terrain, de travailler à compléter le récit primitif par la supposition de circonstances accessoires que le narrateur lui-même, engagé par sa croyance au surnaturel, a souvent négligé d'indiquer. On sait de quelle façon Paulus, en conformité à ces principes, a traité l'histoire du Nouveau Testament dans son Commentaire et récemment dans son livre sur la vie de Jésus (1). Il tient fermement à la vérité historique des récits; il s'efforce d'introduire dans l'histoire évangélique un étroit enchaînement de dates et de faits, mais en même temps il la dépouille de tout son fond immédiatement divin, et il nie toute intervention surnaturelle de forces supérieures. Pour lui, Jésus n'est pas le fils de Dieu dans le sens de l'Église, mais c'est un homme sage et vertueux; ce ne sont pas des miracles qu'il accomplit, mais ce sont des actes tantôt de bonté et de philanthropie, tantôt d'habileté médicale, tantôt de hasard et de bonne fortune (2).

(1) Heidelberg, 1823, 2 Bde.

(2) De même que parmi les précurseurs de Paulus, Bahrd s'est fait particulièrement remarquer par son livre qui a paru depuis 1782 (*Briefe über die Bibel in Volkstone*), de même il eut un successeur qui se livra à un travail du même genre, dans Venturini, auteur de l'histoire naturelle du grand prophète de Nazareth (*Natürliche Geschichte des grossen propheten von Nazaret*). Ce livre, qui a com-

mencé à paraître depuis 1800, présente, dans les parties publiées postérieurement, des conformités, même de détail, avec le Commentaire de Paulus. C'est à tort que l'on compare, sans autre explication, ces deux ouvrages avec les *Fragments de Wolfenbüttel*; ils appartiennent essentiellement à la direction de Paulus; car ils tendent à tout représenter dans la vie de Jésus d'une façon naturelle, sans cependant porter atteinte à la sagesse et

Dans cette manière de concevoir l'histoire biblique, commune à Eichhorn et à Paulus, il y a une supposition nécessaire, c'est que les documents de cette histoire, les écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament, ont été rédigés avec beaucoup d'exactitude et de fidélité, par conséquent très peu de temps après les événements qui y sont racontés. Car s'il est possible dans un récit de séparer le fait primordial du jugement qui y est mêlé, il faut que la relation soit encore très pure et originale. Dans une relation rédigée plus tard, et moins originale, je n'aurais aucune garantie que ce que je regarde comme la chose réelle, comme le fait, n'appartient pas aussi à l'opinion et à la légende. Aussi Eichhorn essaya-t-il de rapprocher autant que possible des événements eux-mêmes la rédaction des documents et surtout des livres de l'Ancien Testament; et lui et les théologiens qui pensent comme lui ne reculèrent pas devant l'admission des choses les moins naturelles, par exemple devant la supposition que le Pentateuque avait été écrit pendant la marche à travers le désert (1). Cependant ce critique se permit, du moins dans quelques parties de l'Ancien Testament, par exemple au livre des Juges, la remarque que les récits qui y sont contenus ne sont pas contemporains des faits, mais que l'historien a vu ses héros dans le demi-jour des siècles écoulés, et qu'ils y ont pris facilement à ses yeux des proportions gigantesques. Il fait observer que l'historien seul qui voudrait amuser aux dépens de la vérité, donnerait une couleur brillante à un événement dont il aurait été ou témoin ou voisin; qu'il en est tout autrement quand il s'agit d'une histoire très reculée; que l'imagination ne se trouve plus réprimée par la résistance qu'oppose la forme fixe de la réalité historique,

à la noblesse de son caractère. Ce qu'ils ont d'imaginaire ne diffère du mode d'exposition de Paulus que par un plus grand arbitraire dans l'introduction des causes intermédiaires inventées par ces auteurs;

Bahrdt même se déclare expressément contre l'auteur des *Fragments*. (*Briefe*, u. s. w., 1^{tes} Bändchen, 14^{ter} Brief.)

(1) *Allgem. Biblioth.*, Bd., 1 8, 64.

mais que l'essor en est renforcé par l'idée que tout a été plus grand et meilleur dans les temps antiques, et que l'écrivain est ainsi entraîné à employer des expressions plus relevées et un langage qui ennoblit les choses; que cela est surtout difficile à éviter quand l'historien, venu tardivement, recueille la tradition antique pour la consigner dans son livre, et quand les actions et les destinées aventureuses des ancêtres transmises dans un langage inspiré du père au fils, du fils au petit-fils, et ornées par l'imagination des poètes, y sont reproduites avec un style teint de toutes ces couleurs brillantes (1). Au reste, même avec cette opinion sur une partie des livres de l'Ancien Testament, Eichhorn ne croyait pas encore perdre le terrain historique, et, déduction faite des additions plus ou moins considérables dues à la tradition, il avait la confiance de pouvoir y découvrir le cours naturel de l'histoire.

Mais Eichhorn, ce maître dans l'explication naturelle de l'Ancien Testament, s'est, dans un des récits au moins, élevé au-dessus de ce mode d'interpréter; je veux parler du récit de la création et de la chute. Bien que, dans son *Histoire primitive*, livre qui a exercé tant d'influence (2), il eût dit tout d'abord que le récit de la création n'était que poésie, néanmoins il avait encore soutenu que dans le récit de la chute de l'homme nous avons, non pas de la mythologie, non pas de l'allégorie, mais une vraie histoire, et que, déduction faite de tout le surnaturel, ce qui restait en fait, c'était que la constitution du corps humain avait été, dès l'origine, viciée par l'usage d'un fruit vénéneux (3). Il trouva possible en soi (ce qu'il confirma par de nombreux

(1) *Allgem. Biblioth.*, Bd. 1, S. 294. Comparez l'ouvrage intitulé : *Einleitung in das A. T.*, 3^{te} Bd., S. 25 ff., der vierten Ausgabe.

(2) Ce travail a d'abord paru dans la quatrième partie du : *Repertorium für*

biblische und morgenländische Literatur. Plus tard, à partir de 1790, il a été publié avec des remarques, par Gabler.

(3) *Eichhorn's Urgeschichte*, herausgegeben von Gabler, 3 Th., S. 98 ff.

exemples tirés de l'histoire profane), qu'un récit mythologique fût placé en tête de récits purement historiques ; mais, déterminé par une idée puisée dans l'ordre surnaturel, il anéantit, quant à la Bible, cette possibilité, disant qu'il serait indigne de la divinité d'avoir laissé insérer un fragment mythologique dans un livre qui porte des traces si incontestables d'une origine divine. Plus tard cependant (1), Eichhorn déclara lui-même que maintenant il pensait autrement, en plusieurs points, sur les chapitres II et III de la Genèse, et qu'au lieu d'y voir la relation historique d'un empoisonnement ; il y voyait le symbole mythique d'une pensée philosophique, à savoir que le désir d'un meilleur état que celui dans lequel on se trouve, est la source de tout mal dans le monde. Ainsi, dans ce point du moins, Eichhorn aima mieux abandonner l'histoire pour garder l'idée, que de conserver avec ténacité l'histoire par le sacrifice de toute pensée supérieure. Pour le reste, il s'accorda toujours avec Paulus et d'autres, pour regarder le merveilleux de l'Histoire sainte comme un vêtement qu'il fallait seulement retirer pour voir apparaître la pure forme historique.

§ VII.

Interprétation morale de Kant.

Ces explications naturelles, dont la fin du XVIII^e siècle produisit une riche moisson, furent entrecoupées par une apparition remarquable : ce fut la résurrection soudaine de l'ancienne explication allégorique des Pères de l'Église dans l'interprétation morale à laquelle Kant soumit l'Écriture. Lui, en sa qualité de philosophe, ne tenait pas, comme les théologiens rationalistes, à une histoire ; mais, comme les anciens, il tenait à une idée cachée dans l'enveloppe histo-

(1) *Allgem. Biblioth.*, 1 Bd., S. 989, und *Einleitung in das A. T.*, 3 Th., S. 82.

rique. Pour lui, cependant, cette idée n'était pas, comme pour les Pères de l'Église, une idée absolue, aussi bien théorique que pratique; il n'en saisissait que le côté pratique; il n'y voyait qu'une détermination morale, et y reconnaissait ainsi un caractère fini et contingent. En même temps, il attribuait l'introduction de ces idées dans le texte biblique, non à l'esprit divin, mais au philosophe interprète de l'Écriture, et, dans une signification plus profonde, à la disposition morale existant chez les auteurs de ces livres. Voici sur quoi Kant s'appuie (1) : de toutes les religions anciennes et modernes, déposées en partie dans des livres sacrés, sont sortis les mêmes résultats, c'est-à-dire que des instructeurs du peuple, judicieux et animés de bonnes intentions, ne cessant de les expliquer, les ont amenées, quant à leur fond essentiel, en concordance avec les principes généraux de la croyance morale : c'est ainsi que les moralistes, parmi les Grecs et les Romains, ont traité leur fabuleuse théologie, et ils ont su finalement expliquer le plus grossier polythéisme comme la représentation symbolique des qualités d'un seul être divin, et développer un sens mystique dans les actions souvent vicieuses de leurs divinités, et dans les rêveries les plus extravagantes de leurs poètes, afin que la croyance populaire, qu'il n'était pas salulaire d'anéantir, se rapprochât d'une doctrine morale. Il remarque aussi que le judaïsme postérieur et même le christianisme sont constitués par de pareilles interprétations, qui sont quelquefois très forcées, mais qui, dans tous les cas, ont des fins incontestablement bonnes et nécessaires à tous les hommes. Les mahométans ne sont pas moins habiles à établir un sens mystique sous les descriptions voluptueuses de leur paradis; et les Indiens en font autant avec leurs Védas, au moins pour la partie la plus éclairée du

(1) La religion dans les limites de la simple raison, troisième partie, n. VI :

La foi de l'Eglise a pour interprète suprême la pure foi religieuse.

peuple. De la même façon, les documents de la religion chrétienne, l'Ancien et le Nouveau Testament, doivent, d'après Kant, recevoir, par une interprétation générale, un sens qui concorde avec les lois universelles et pratiques d'une pure religion rationnelle; et une telle interprétation, quand même elle devrait faire au texte une violence apparente ou réelle, mérite d'être préférée à une interprétation textuelle qui, ainsi que cela est pour plusieurs histoires bibliques, ou ne contient absolument rien d'utile à la morale, ou même est en opposition avec les mobiles moraux. Ainsi les expressions furieuses de plusieurs psaumes contre les ennemis, sont détournées sur les appétits et les passions que toujours nous devons nous efforcer de tenir sous nos pieds; et les merveilles qui sont racontées, dans le Nouveau Testament, de l'origine céleste de Jésus, de son rapport avec Dieu, etc., sont des représentations symboliques de l'idéal d'une humanité à qui Dieu est concilié (1). Une pareille interprétation est possible, sans même que l'on pèche toujours contre le sens littéral des documents de la croyance populaire; et cette possibilité, d'après la remarque profonde de Kant, tient à ce que, long-temps avant l'existence de ces documents, le germe de la religion morale reposait caché dans la raison humaine. Les premières et grossières manifestations de cette disposition ne parurent, il est vrai, que dans les usages du culte, qui fut l'occasion des prétendues révélations; mais ces fictions mêmes reçurent l'empreinte non préméditée de quelques traits du caractère spirituel de leur origine. Kant croit encore pouvoir laver cette interprétation du reproche de falsification, en observant qu'elle ne prétend pas que le sens qu'elle attribue aux livres saints ait été absolument dans l'intention de leurs auteurs; que c'est une question qu'elle n'examine pas,

(1) Deuxième article, première section, a et b.

et qu'elle ne réclame que la faculté de donner aussi à ces livres une signification qu'il lui convient de donner.

Ainsi Kant essayait de faire produire aux écritures bibliques, jusque dans leur partie historique, des pensées morales, et même il était disposé à reconnaître que ces pensées constituaient la destination essentielle de l'histoire de la Bible; mais il n'en est pas moins vrai que, d'une part, il ne les puisait qu'en lui-même et dans la culture intellectuelle de son temps, et qu'ainsi rarement il pouvait admettre qu'elles avaient existé en réalité au fond de l'intention des rédacteurs de ces écritures; d'autre part, il oubliait, par la même raison, de montrer quel rapport de telles pensées ont avec de telles représentations symboliques, et comment les premières se sont imprimées dans les secondes.

§ VIII.

Naissance du mode mythique de concevoir l'Histoire Sainte, appliqué d'abord à l'Ancien Testament.

On ne pouvait pas s'en tenir à un procédé aussi peu historique d'une part, aussi peu philosophique de l'autre, d'autant moins que l'étude de la mythologie, devenant de plus en plus générale et féconde en résultats, exerçait aussi de l'influence sur l'opinion qu'on se faisait de la Bible. Déjà, il est vrai, Eichhorn avait demandé que l'on traitât d'une manière égale l'histoire primitive des Hébreux et celle des autres peuples; mais cette égalité s'effaçait de plus en plus, du moment que, tout en développant de jour en jour davantage l'explication mythique pour l'histoire primitive profane, on se renfermait, pour l'histoire hébraïque, dans l'explication naturelle. Et tous ne pouvaient suivre l'exemple de Paulus, qui rétablissait l'équilibre en se montrant disposé à expliquer naturellement, comme les légendes bibliques, les légendes grecques qui offraient des points de comparaison. Loin de là, on aima mieux peser

sur l'autre plateau de la balance, et l'on commença à considérer comme des mythes plusieurs narrations de la Bible. Ainsi Gabler (1), Schelling (2) et d'autres établirent l'idée du mythe comme une idée tout-à-fait générale, et valable pour l'histoire primitive, tant sacrée que profane, d'après le principe de Heyne : *A mythis omnis priscorum hominum cum historia tum philosophia procedit* (3); et Bauer osa même (en 1802) faire paraître une Mythologie hébraïque de l'Ancien et du Nouveau Testament. La plus ancienne histoire de tous les peuples, dit Bauer, est mythique : pourquoi l'histoire hébraïque ferait-elle seule exception, quand un simple coup d'œil jeté sur les livres saints montre qu'ils contiennent aussi des portions mythiques ? En effet, un récit, ainsi que Bauer l'explique d'après Gabler et Schelling, est reconnaissable comme mythe, quand il provient d'un temps où il n'y avait pas encore d'histoire écrite, mais où les faits n'étaient transmis que par une tradition orale; quand des objets placés absolument ou relativement en dehors de toute expérience, par exemple des faits d'un ordre surnaturel, ou tels qu'en raison des circonstances personne n'a pu en être témoin, servent de thème à une relation qui a la forme historique, ou quand enfin ces récits ont reçu une élaboration qui vise au merveilleux, ou sont conçus dans un langage symbolique. Or de tels récits ne sont pas rares dans la Bible; et si l'on ne veut pas y appliquer l'explication mythique, c'est qu'on se fait une fausse idée et de l'essence du mythe et du caractère des livres bibliques : de l'essence du mythe, car on le confond avec des fables, avec des impostures préméditées et des fictions arbitraires, au lieu de savoir y reconnaître le milieu néces-

(1) Dans *Einführung zu Eichhorn's Urgesch.*, 2, S. 481 ff., 1797.

(2) Sur les mythes, les légendes historiques et les pensées philosophiques du plus ancien monde; dans Paulus,

Memorabilien, 5 Stück, S. 1 ff., 1793.

(3) *Apollod. Athen. Biblioth. libri tres et fragmenta curis secundis illustr. Heyne*, p. xvi.

saire où l'esprit humain a pu essayer ses premiers mouvements; du caractère des livres bibliques, car, si, avec la croyance à une inspiration divine, il est invraisemblable que Dieu ait donné la représentation mythique de faits ou d'idées, au lieu d'en donner la représentation réelle, néanmoins l'examen attentif des écritures bibliques montre que l'idée de leur inspiration, bien loin d'en empêcher la conception mythique, n'est elle-même pas autre chose qu'un mythe.

Ainsi les critiques ici nommés définirent, d'une manière générale, le mythe : l'exposition d'un fait ou d'une pensée sous une forme historique, il est vrai, mais sous une forme que-déterminaient le génie et le langage symbolique et plein d'imagination de l'antiquité. En même temps on distingua différentes espèces de mythes (1). Il y a des mythes *historiques*, c'est-à-dire le récit d'événements réels, coloré seulement par l'opinion antique qui mêle le divin avec l'humanité, le naturel avec le surnaturel ; il y a aussi des mythes *philosophiques*, c'est-à-dire dans lesquels une simple pensée, une spéculation ou une idée contemporaine sont enveloppées. Au surplus, ces deux espèces peuvent ou bien se mélanger, ou bien devenir, par les embellissements de la poésie, des mythes *poétiques*, où le fait primitif et l'idée primitive disparaissent presque complètement sous les ornements d'une riche imagination. Entre ces différentes espèces de mythes la distinction est difficile ; car ceux mêmes qui sont purement symboliques sont revêtus de la même apparence historique que ceux qui renferment réellement de l'histoire. Cependant nos savants critiques tracent quelques règles pour cette distinction même. Avant tout, disent-ils, il faut voir si le récit a un but, et quel but. Le

(1) Comparez encore, outre les auteurs nommés plus haut, Aumon, *Frage, quo inquitur in narrationum de vita Jesu Christi primordis fontes, etc.*; dans

Pott et Reppert, *Syll ge Comm. theol.*, n. 5; et Gabler, *n. theol. Journal*, 5 Bd. S. 85 und 597.

but pour lequel la légende aurait pu être inventée ne se laisse-t-il pas apercevoir, chacun y trouvera le mythe historique ; mais toutes les circonstances principales d'un récit correspondent-elles à la représentation symbolique d'une vérité déterminée, alors le récit a été inventé pour cette représentation, et le mythe est philosophique. On reconnaît le mélange du mythe historique et du mythe philosophique, quand on y découvre la tendance à dériver certains faits de leurs causes. On peut aussi quelquefois y démontrer une base historique par des renseignements venus d'ailleurs. Tantôt certaines données d'un mythe ont d'étroits rapports avec une histoire que l'on sait être véritable ; tantôt il porte en soi des traces irrécusables de vraisemblance, de sorte que le critique peut rejeter, il est vrai, l'enveloppe, mais conserver le fond comme historique. Le plus difficile à distinguer est ce qui a été appelé mythe poétique, et Bauer ne sait donner qu'un caractère négatif : c'est que, si l'événement raconté est assez merveilleux pour être impossible, et si en même temps on n'y reconnaît aucune intention de symboliser une idée déterminée, il faut conjecturer que tout le récit est dû à l'imagination d'un poète. Quant à la généralité des mythes, Schelling, dans son *Mémoire*, appelle l'attention sur cette particularité, à savoir que la naissance en est dénuée de tout artifice et de tout calcul. Dans les mythes historiques, dit-il, ce qu'ils renferment de non historique n'est pas le produit artificiel de fictions préméditées, mais s'y est glissé de soi-même par le cours du temps et de la tradition ; et les mythes philosophiques n'ont pas été inventés seulement pour un peuple accessible uniquement aux idées sensibles, mais les anciens sages ont, pour eux-mêmes, cherché une enveloppe historique à leurs conceptions, afin d'éclairer, dans l'absence d'idées et d'expressions abstraites, l'obscurité de leurs expressions par une représentation figurative.

Des remarques précédentes il découle que l'explication naturelle de l'histoire de l'Ancien Testament surtout ne pouvait se soutenir qu'autant que ces documents passaient pour contemporains ou très voisins des événements eux-mêmes. Aussi les hommes qui ont renversé cette dernière opinion, Vater et De Wette, sont en même temps ceux qui ont fondé solidement l'explication mythique de l'histoire de la Bible. D'après la remarque du premier (1), le caractère propre des récits du Pentateuque ne se peut comprendre que si on admet qu'ils ne proviennent pas de témoins oculaires, mais qu'ils ont été transmis par la chaîne de la tradition. Alors on n'est plus surpris d'y trouver des traces évidentes d'une époque postérieure, des nombres exagérés, avec d'autres inexactitudes et des contradictions; on n'est plus surpris d'y trouver la demi-obscurité qui est jetée sur plusieurs événements, et de singulières idées, comme celles que les habits des Israélites ne s'usèrent pas dans la traversée du désert. Vater soutient même qu'on ne peut retrancher du Pentateuque le merveilleux sans faire violence à l'intention première des écrivains, qu'autant que l'on attribue à la tradition une grande part dans l'exposition de ces événements.

De Wette, d'une manière encore plus décidée que Vater, s'est déclaré contre l'explication naturelle et pour l'explication mythique de certaines parties de l'Ancien Testament. Pour déterminer la créance d'une relation, dit-il (2), il faut d'abord examiner la tendance du narrateur. S'il ne veut pas raconter la pure histoire; s'il veut agir sur un autre mobile que la curiosité historique; s'il veut amuser, émouvoir, rendre palpable une vérité philosophique ou re-

(1) Voyez le *Mémoire sur Moïse* et les rédacteurs du Pentateuque, dans le troisième vol. du *Comm. über den Pent.*, S. 660.

(2) *Kritik der mosaischen Geschichte*, S. 11 ff.

ligieuse, sa relation n'a aucune valeur historique. Même quand le narrateur a des intentions historiques, il peut néanmoins n'être pas placé au point de vue de l'histoire; il peut être un narrateur poétique, non pas mené, comme un poète, par une inspiration intérieure et subjective, mais plongé dans une poésie extérieure et objective dont il dépend. Cela est reconnaissable quand il raconte de bonne foi des choses qui sont absolument impossibles et inimaginables, et qui dépassent non seulement l'expérience habituelle, mais encore les lois de la nature. La tradition, dit De Wette, n'a point de critique et est partielle; sa tendance n'est pas historique, mais elle est patriotique et poétique. Or, une curiosité patriotique se contente de tout ce qui flatte sa passion. Plus les récits sont beaux, honorables, merveilleux, mieux ils sont reçus, et là où la tradition a laissé des lacunes, l'imagination accourt aussitôt avec ses suppléments pour les combler. Une bonne partie des livres historiques de l'Ancien Testament, continue De Wette, portant cette empreinte, on a toujours cru jusqu'ici (c'est-à-dire les auteurs des explications naturelles) pouvoir séparer du fond historique ces embellissements et ces transformations, et employer les récits qu'ils contiennent comme renseignements historiques. Ce serait possible si, à côté de la relation merveilleuse, nous avions une relation autre et purement historique sur les mêmes événements. Mais il n'en est pas ainsi pour l'histoire de l'Ancien Testament; nous n'avons absolument que ces documents, que nous ne pouvons accepter comme purement historiques. Or, nous n'y trouvons aucun critérium pour y distinguer le vrai du faux, l'un et l'autre y étant confusément mêlés et y jouissant du même honneur. D'après De Wette, une objection qui ruine, dans son principe général, toute l'explication naturelle, c'est que la seule source d'une histoire est dans la relation que nous possédons, et qu'il n'est pas possible d'aller au-delà. Or, dans le cas actuel,

la relation nous informe d'une marche surnaturelle des choses, marche que nous pouvons ou croire ou nier. Si nous la nions, reconnaissons que nous ne savons rien de cette marche elle-même, mais gardons-nous d'en imaginer une naturelle, dont la relation ne dit pas un mot. C'est donc une inconséquence et de l'arbitraire (1) que d'attribuer à la poésie l'enveloppe seule des événements de l'Ancien Testament, et de vouloir conserver les faits à l'histoire; l'ensemble, non moins que les détails, tombe dans le domaine de la poésie et du mythe. Soit, par exemple, l'alliance de Dieu avec Abraham (2); les auteurs de l'explication naturelle abandonnent le fait sous cette forme, mais ils prétendent conserver un fondement historique à ce récit. Il n'y a pas eu, disent-ils, une communication réelle de Dieu avec Abraham; mais dans le cœur de ce patriarche il s'est élevé, soit pendant une vision, soit pendant la veille naturelle, des pensées que, conformément au génie de l'ancien monde, il a rapportées à Dieu. Aux interprètes qui procèdent ainsi, De Wette adresse cette question : D'où savez-vous qu'Abraham a eu de lui-même ces pensées? Notre relation, observe-t-il, les fait venir de Dieu; du moment que nous ne l'admettons pas, nous ne savons plus rien sur de telles pensées d'Abraham, et par conséquent nous ne savons pas qu'elles lui soient venues naturellement. Certainement les espérances qui constituent le fond de l'alliance, à savoir qu'il serait la souche d'un peuple destiné à posséder la terre de Canaan, n'ont pu naître par une voie naturelle dans l'esprit d'Abraham; ce qui est naturel, c'est que les Israélites, devenus un peuple et s'étant rendus maîtres du pays, aient imaginé cette alliance de leur ancêtre pour orner leur histoire. Ainsi l'explication naturelle, par la tournure forcée et peu naturelle qui lui est propre, ramène toujours à l'explication mythique.

(1) Voyez la Préface, p. 3 et suiv.

(2) P. 59 et suiv.

Eichhorn même a vu que l'explication naturelle qu'il avait construite pour l'Ancien Testament, n'était pas applicable à l'histoire évangélique. Ce qui, en ces récits, remarque-t-il (1), a un reflet surnaturel, nous ne devons pas vouloir le transformer en événement naturel, parce que cela n'est pas possible sans violence. Lorsque, par la fusion des idées populaires avec le fait, quelque chose est représenté comme surnaturel, on ne pourrait y démêler le fait naturel qu'autant qu'on posséderait sur le même objet un autre récit exempt de cette fusion. Tel est, pour la fin d'Hérode Agrippa, le récit de Josephe (2), à côté de celui des Actes des apôtres, 12, 23. Mais en l'absence d'un pareil contrôle sur l'histoire de Jésus, le commentateur ne formerait qu'un tissu d'hypothèses impossibles à prouver, si dans les narrations d'une teneur merveilleuse il voulait découvrir la cause là où elle n'est pas clairement exposée dans le récit lui-même; observation qui, ainsi que le déclare Eichhorn, réduit à rien beaucoup de prétendues explications psychologiques des Évangiles.

C'est la même distinction entre l'explication naturelle et l'explication mythique que Krug, occupé surtout des miracles (3), a voulu désigner quand il a dit que les miracles pouvaient s'expliquer ou d'une manière physique et matérielle, ou par la manière même dont les récits de ces miracles se sont engendrés et formés. Dans la première manière, dit Krug, on se demande : comment cet événement merveilleux qui est ici raconté, a-t-il été possible, dans toutes ses circonstances, par les forces et d'après les lois de la nature? Dans la seconde manière, au contraire, on se demande : comment le récit de cet événement merveilleux peut-il s'être formé peu à peu? La première explique la possibilité

(1) *Einleitung in das N. T.* I, S. 408 ff.

(2) *Antiquit.*, 19, 8, 2.

(3) *Essai sur l'explication de la ma-*

nière dont les miracles se sont formés, dans *Henke's Museum*, 1, 3, S. 395 ff., 1803.

naturelle de la chose racontée : c'est la matière du récit ; la seconde recherche l'origine de la relation : c'est la formation du récit. Krug regarde comme stériles les tentatives de la première manière, parce que les explications qu'elle propose sont encore plus merveilleuses que le fait à expliquer. L'autre voie récompense mieux la critique, car elle mène à des résultats qui jettent du jour sur tous les récits de miracles. Par là, en effet, l'interprète n'a besoin de faire aucune violence à son texte ; mais il peut tout expliquer littéralement et de la manière que l'ancien narrateur a conçu la chose, quand bien même le fait raconté serait impossible. Au contraire, celui qui poursuit l'explication matérielle ou physique est amené à des tours de force qui, lui faisant perdre de vue le sens primitif des narrateurs, y substituent tout autre chose que ce qu'ils auraient pu ou voulu dire.

De la même façon, Gabler (1) recommande le point de vue mythique comme le meilleur moyen d'échapper aux explications prétendues naturelles et si forcées, qui étaient devenues une mode pour l'histoire biblique. L'auteur d'explications naturelles, observe-t-il, veut ordinairement rendre naturelle toute l'explication, et, comme cela n'est possible que rarement, il se permet les opérations les plus violentes, qui ont décrié la nouvelle exégèse même parmi les laïques. Mais au point de vue mythique on n'a besoin d'aucun tour de force, car la plus grande partie d'un récit appartient souvent au mythe, et le fait qui lui sert de noyau reste quelquefois très petit, quand on en a enlevé les enveloppes merveilleuses qui y ont été tardivement ajoutées. Horst ne put pas non plus donner son assentiment à un procédé atomistique qui, dans les récits miraculeux de la Bible, extrayait des par-

(1) Dans un mémoire sur cette question : Est-il permis d'admettre des mythes dans la Bible et même dans le Nouveau Testament? Ce mémoire fut composé

à l'occasion d'un examen de la Mythologie hébraïque de Bauer; il parut dans *Journal für auseresene theol. Literatur*, 2 Band, 1^{re} Hefte, S. 45 ff.

particularités isolées comme non historiques, et les remplaçait par des particularités naturelles, au lieu de reconnaître, dans l'ensemble de ces récits, un mythe religieux et moral où une idée quelconque est représentée (1). Si l'on ne veut pas admettre des mythes dans les plus anciens monuments du judaïsme et du christianisme, comme dans les religions païennes, il faut l'attribuer, a dit nettement Wegscheider, en partie à l'ignorance où sont tant de gens des progrès des sciences historiques et philosophiques, et en partie à une certaine inquiétude qui n'ose nommer du même nom des choses qui sont évidemment les mêmes. En même temps il déclara qu'il était impossible, sans reconnaître des mythes dans l'Écriture sainte et sans en distinguer le fond véritable de la forme non historique, de défendre avec succès l'autorité divine de la Bible contre les objections et les railleries de ses adversaires (2).

Un anonyme, dans le Journal critique de Bertholdt, s'est particulièrement prononcé contre l'explication naturelle de l'Histoire sainte et pour l'explication mythique. Il reproche à l'explication naturelle, telle que le Commentaire de Paulus la montra à son plus haut développement, des défauts essentiels : c'est qu'elle procède d'une façon tout-à-fait antihistorique en se permettant de compléter des documents par des conjectures, et de prendre, pour texte écrit, ses propres hypothèses; c'est de faire des efforts très pénibles et toujours stériles pour représenter comme naturel ce que le document prétend donner comme surnaturel; enfin c'est de dépouiller l'histoire biblique de tout caractère sacré et divin, et de la rabaisser à une vaine lecture qui même ne mérite pas le nom d'histoire. D'après l'auteur, ces défauts conduisent, quand on ne peut pas se reposer dans l'explication

(1) Sur les deux premiers chapitres de Luc, dans *Henke's Museum*, 1, 4, p. 695 ff.

(2) *Institutiones theol. chr. dogm.*, p. 42.

supernaturelle, au point de vue mythique. Là le matériel du récit ne subit aucune atteinte, là on ne hasarde pas des arguties interprétatives sur des détails ; là on accepte l'ensemble, non pour une histoire véritable, mais pour une légende sacrée. Cette conception est recommandée par l'analogie avec toute l'antiquité politique et religieuse, puisque tant de récits de l'Ancien et du Nouveau Testament ont la ressemblance la plus exacte avec les mythes de l'antiquité profane. Mais ce qui parle surtout en sa faveur, c'est que par elle les innombrables et à jamais insolubles difficultés que soulèvent la concordance des Évangiles et la chronologie, disparaissent comme d'un seul coup (1).

§ IX.

L'explication mythique appliquée au Nouveau Testament.

Ainsi on avait porté l'explication mythique non seulement dans l'Ancien Testament, mais aussi dans le Nouveau, et, en différentes circonstances, on avait eu l'occasion de justifier cette extension. Déjà Gabler avait reproché au Commentaire de Paulus de trop peu accorder au point de vue mythique, lequel doit être admis pour certains récits du Nouveau Testament. Plusieurs de ces récits, en effet, ne contiennent pas seulement des jugements erronés, comme des témoins oculaires sont dans le cas d'en porter, mais ils contiennent aussi, non rarement, des faits faux et des événements impossibles, qui n'ont jamais pu être narrés de la sorte par des témoins oculaires ; et comme la tradition seule est capable de former ces fictions, il faut les concevoir d'une manière mythique (2).

La principale difficulté à lever, quand de l'Ancien Tes-

(1) Des différentes considérations avec lesquelles et pour lesquelles le biographe de Jésus peut travailler, dans *Bertholdt's krit. Journal*, 5 Bd., S. 235 ff.

(2) Examen du Commentaire de Paulus, dans *N. theol. Journal*, 7, 4, 395 ff., 1801.

tament on transporte le point de vue mythique dans le Nouveau, est celle-ci : on ne cherche ordinairement les mythes que dans les âges primitifs et fabuleux du genre humain, époque où l'on ne consignait par écrit aucun événement. Or, du temps de Jésus, les siècles mythiques étaient depuis long-temps passés, et depuis long-temps aussi la nation juive avait pris l'habitude d'écrire. Cependant déjà Schelling (Mémoire cité) avait accordé, au moins dans une note, que l'on pouvait, dans un sens plus large, appeler encore mythique une histoire qui, bien qu'appartenant à une époque où depuis long-temps on avait la coutume de tout écrire, s'était propagée dans la bouche du peuple. En conséquence, d'après Bauer (1), il ne faut pas chercher dans le Nouveau Testament une série de mythes, une histoire mythique d'un bout à l'autre ; mais il s'y peut rencontrer des mythes isolés, soit qu'ils aient été transportés de l'Ancien Testament dans le Nouveau, soient qu'ils soient nés dans celui-ci primitivement. Ainsi Bauer trouve, particulièrement dans l'histoire de la jeunesse de Jésus, bien des choses qui ont besoin d'être considérées du point de vue mythique. De même qu'il se forme bientôt sur un homme célèbre des anecdotes multipliées que la voix publique, parmi un peuple ami du merveilleux, transforme en merveilles de tout genre, ainsi la jeunesse de Jésus, qui s'était passée dans l'obscurité, devint l'objet des récits les plus miraculeux lorsqu'il eut acquis un grand nom, glorifié encore davantage par sa mort. Dans cette histoire de sa jeunesse, des êtres célestes apparaissent sous forme humaine, prédisent l'avenir, etc. Là, dit Bauer, nous avons bien le droit d'admettre un mythe, et ce mythe s'est sans doute produit, parce qu'on s'est expliqué les grandes influences de Jésus par des causes placées au-dessus du domaine des

(1) *Hebräische Mythologie*, 1 Th., Einl., § 5.

sens, et qu'on a incorporé cette explication dans l'histoire.

Gabler (1) fit observer que l'idée d'antiquité est une idée relative. Sans doute, à l'égard de la religion mosaïque, la religion chrétienne est moderne; mais, en elle-même, elle est assez vieille pour qu'on puisse ranger l'histoire primitive de son fondateur dans les temps anciens. Il y avait dès lors, en effet, des documents écrits sur d'autres objets; mais ici cela ne prouve rien, s'il est possible de montrer que pendant long-temps l'on n'a rien possédé d'écrit sur Jésus, et particulièrement sur les commencements de sa vie; tout s'est borné à des relations orales qui ont pu facilement se teindre de couleurs merveilleuses, s'imprégner d'idées juives contemporaines, et devenir ainsi des mythes historiques. Sur beaucoup d'autres points on n'avait, selon Gabler, aucune tradition; là le champ fut ouvert aux conjectures; l'on argumenta d'autant plus que l'on avait moins d'histoire; et ces conjectures et raisonnements historiques, dans le goût judéo-chrétien, peuvent être appelés les mythes philosophiques de l'histoire primitive du christianisme. Puisque de cette façon, dit Gabler en terminant, l'idée du mythe trouve son application dans plusieurs récits du Nouveau Testament, pourquoi ne pas oser nommer la chose par son vrai nom? pourquoi éviter, dans les discussions scientifiques bien entendu, une expression qui ne peut scandaliser que les gens à préjugés ou mal informés?

Sur le terrain de l'Ancien Testament, Eichhorn avait été ramené par la force des choses, de sa première explication naturelle de la chute d'Adam à l'explication mythique; sur le terrain du Nouveau Testament, il en fut de même de l'histoire de la tentation de Jésus pour Usteri. Cet écrivain, à l'exemple de Schleiermacher, l'avait conçue, dans un

(1) Est-il permis d'admettre des mythes dans la Bible et même dans le Nou-

1.

veau Testament? (*Im Journal für auserlesene theol. Literatur*, 2, 1. 49 ff.)

4

premier travail (1), comme une parabole racontée par Jésus et mal comprise par ses disciples. Mais il vit bientôt les difficultés de la concevoir ainsi; et, comme il repoussait encore davantage l'explication surnaturelle et l'explication naturelle de ce récit dans leurs diverses nuances, il ne lui restait plus qu'à en venir au point de vue mythique; ce qu'il fit en effet avec beaucoup de force dans un écrit postérieur (2). Quand une fois, remarque-t-il dans ce dernier travail, une émotion, et une émotion religieuse, s'est élevée parmi les esprits et chez un peuple qui n'est pas dénué de facultés poétiques, alors il ne faut que peu de temps pour que non seulement des faits cachés et secrets, mais aussi des faits patents et connus, se revêtent de l'apparence du merveilleux. Comment les premiers chrétiens, recrutés parmi les Juifs (ce qu'il ne faut jamais perdre de vue), animés par l'Esprit, c'est-à-dire par l'inspiration religieuse, et familiers avec l'Ancien Testament, n'auraient-ils pas été en état d'imaginer des scènes symboliques, comme l'histoire de la tentation et d'autres mythes du Nouveau Testament? Seulement il ne faut pas croire que l'un d'eux se soit assis à sa table, ait composé lui-même ces récits, comme autant de fictions poétiques, et les ait couchés par écrit; non, ces récits, comme toutes les légendes, se sont formés peu à peu d'une manière dont on ne peut plus retrouver la trace, ont pris de plus en plus de la consistance, et ont fini par être consignés dans nos évangiles écrits.

Pour l'Ancien Testament, nous l'avons vu, la conception mythique ne pouvait être maintenue que par ceux qui niaient, en même temps, que les documents historiques qu'il renferme eussent été rédigés par des témoins oculaires

(1) Sur Jean-Baptiste, le baptême de Jésus et sa tentation, dans *Ullmann's u. Umbreit's theol. Studien u. Kritiken*, 2, 3, S. 456 ff.

(2) Essai sur l'explication du récit de la tentation, *Ibid*, 1832, 4 Hef.

et des contemporains. Il en fut de même pour le Nouveau Testament. Eichhorn admettait que, dans les trois premiers évangiles, on ne peut suivre qu'une trace bien mince de l'évangile primitif, accrédité par les apôtres, trace qui même, dans l'évangile de Matthieu, est enveloppée d'une masse d'additions étrangères à ces disciples immédiats de Jésus; et ce ne fut qu'ainsi qu'il parvint à écarter de la vie de Jésus, comme légendes non historiques, plusieurs faits qui le choquaient, tels que, outre l'évangile de l'enfance, les détails de l'histoire de la tentation, beaucoup de miracles opérés par Jésus, la résurrection des saints à sa mort, la garde à son tombeau, etc. (1). Depuis, l'opinion s'est établie (2) que les trois premiers évangiles proviennent d'une tradition orale; et c'est aussi, surtout depuis ce temps, qu'on y a trouvé, soit des ornements mythiques, soit des mythes entiers (3). D'un autre côté, la plupart regardent aujourd'hui l'évangile de Jean comme authentique, et, en conséquence, comme présentant une certitude complètement historique; celui-là seul qui, avec Bretschneider (4), doute qu'il soit de cet apôtre, peut, dans cet évangile aussi, faire une large place à l'élément mythique.

§ X.

L'idée du mythe dans son application à l'Histoire sainte n'a pas été saisie avec netteté par les théologiens.

L'idée du mythe ainsi conquise pour l'explication de l'histoire biblique ne fut pendant assez long-temps encore ni saisie avec netteté ni embrassée dans une étendue suffisante.

Elle ne fut pas saisie avec netteté. En effet, avec la dis-

(1) *Einleitung in das N. T. I, S. 422 ff., 453 ff.*

(2) Surtout par Gieseler, *Ueber die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien.*

(3) Voyez l'Appendice de l'écrit de Schultz sur la communion, et les écrits de Sieffert et de Schneckenburger sur l'origine du premier évangile canonique.

(4) *In den Probabilien.*

inction en historique et en philosophique, l'idée du mythe s'était laissé imposer un caractère qui pouvait facilement la rabaisser à l'explication naturelle, à peine abandonnée. Dans le mythe historique, le critique avait aussi pour problème de tirer, hors des embellissements non historiques et merveilleux, un fait naturel, un noyau de réalité historique. Sans doute c'était admettre une différence essentielle, que de déduire ces embellissements, non, comme dans l'explication naturelle, du jugement des acteurs et des narrateurs, mais de la tradition; cependant le procédé n'était que peu modifié. Si le rationaliste, sans changer essentiellement sa méthode, pouvait signaler des mythes historiques dans la Bible, de son côté le surnaturaliste trouvait l'adoption de mythes historiques par lesquels, du moins, la réalité historique des saints récits n'était pas complètement effacée, moins choquante que la supposition de mythes philosophiques, où toute trace historique semble disparaître. Il ne faut donc pas s'étonner que les interprètes, dans les cas où ils adoptèrent le point de vue mythique, n'aient parlé presque uniquement que de mythes historiques; que Bauer, parmi un nombre assez considérable de mythes qu'il cite dans le Nouveau Testament, n'en ait noté qu'un seul philosophique, et qu'il se soit formé un mélange d'explications mythiques et naturelles, mélange encore plus contradictoire que la pure explication naturelle, aux difficultés de laquelle on voulait échapper. Ainsi Bauer (1) croyait pouvoir donner, de la promesse de Jehovah à Abraham, une explication historico-mythique, en admettant, comme fait et base du récit, qu'Abraham, en contemplant le ciel parsemé d'étoiles, avait senti se ranimer son espoir d'une nombreuse descendance. Un autre pensait adopter le point de vue mythique, lorsque, dépouillant, il est vrai, de tout merveilleux

(1) *Geschichte der hebräischen Nation*, Th. 1. S. 123.

l'annonciation de la naissance de Jean-Baptiste, il conservait cependant, comme fondement historique du récit, le mutisme de Zacharie (1). De même Krug (Mémoire cité), qui vient d'assurer qu'il veut expliquer, non pas la matière de l'histoire (c'est l'explication naturelle), mais la formation du récit (c'est l'explication mythique), suppose, comme fondement de la narration concernant les Mages, un voyage fortuit de marchands orientaux. Mais ce qu'il y a de plus criant en fait de contradiction, c'est ce qu'on lit dans une Mythologie du Nouveau Testament, comme celle de Bauer : l'idée du mythe est si peu comprise que, par exemple, il admet réellement, chez les parents de Jean-Baptiste, un mariage demeuré long-temps stérile; qu'il explique l'apparition de l'ange à la naissance de Jésus par un météore enflammé; qu'il suppose, à son baptême, un éclair et un coup de tonnerre en même temps que le vol fortuit d'une colombe au-dessus de sa tête; qu'il donne un orage comme fondement de la transfiguration, et que, des anges sur le tombeau de Jésus ressuscité, il fait des linceuls blancs. Kaiser, lui qui se plaint que tant d'explications naturelles soient si peu naturelles, assure cependant que ce serait ne voir qu'un côté des choses que de vouloir interpréter tout le merveilleux du Nouveau Testament d'une seule et unique manière; et, à l'aide de cette remarque, il laisse subsister l'explication naturelle à côté de l'explication mythique. Pour peu que l'on reconnaisse, dit-il, que le vieil auteur a voulu raconter un miracle, l'explication naturelle devient souvent alors admissible : elle est tantôt physique, comme dans le lépreux dont Jésus prévint sans aucun doute le prochain rétablissement; tantôt psychologique, la renommée de Jésus et la confiance en lui ayant eu, chez plusieurs malades, la plus grande part à la guérison; tantôt aussi il

(1) E. F., Sur les deux premiers chapitres de Matthieu et de Luc, dans

Henke's Magazin, 51^{er} Bdes 1^{er} Stück, S. 163.

faut faire entrer le hasard en ligne de compte, dans le cas où, par exemple, des individus étant revenus spontanément d'un état de mort apparente en présence de Jésus, il aura été regardé comme l'auteur du phénomène. Mais, dans d'autres miracles, il faut, d'après Kaiser, employer l'explication mythique; seulement, ici aussi, il accorde au mythe historique beaucoup plus de place qu'au mythe philosophique. La plupart des miracles de l'Ancien et du Nouveau Testament sont, suivant lui, des événements réels, parés d'embellissements mythiques, par exemple, le récit de la pièce d'or dans la gueule du poisson, du changement de l'eau en vin, miracle dont il suppose l'histoire fondée primitivement sur une plaisanterie bienveillante de Jésus. Selon lui encore, il y a peu de fictions conçues purement d'après les idées juives, et dans cette catégorie il range la naissance miraculeuse de Jésus, le massacre des Innocents et quelques autres (1).

Gabler fit particulièrement remarquer la méprise où l'on tombait en traitant comme historique plus d'un mythe philosophique, et en admettant ainsi des choses qui ne sont jamais arrivées (2). A la vérité, il ne veut admettre uniquement, dans le Nouveau Testament, ni des mythes philosophiques, ni des mythes historiques; mais, prenant un terme moyen, il se décide tantôt d'un côté, tantôt de l'autre, suivant la nature du récit. Il faut, dit-il, se garder autant de l'arbitraire qui ne veut voir que de simples pensées philosophiques là où percent des faits réels, que de la disposition opposée où l'on prétend expliquer naturellement et historiquement ce qui n'est qu'enveloppe mythique. Ainsi, quand il est très facile de déduire un mythe d'un raisonnement; quand, en même temps, toute tentative d'y découvrir le fait pur et d'expliquer par là naturellement la narration merveil-

(1) Kaiser's *biblische Theologie*, 1
Th., S. 194, II., 1813.

(2) Gabler's, *Journal für ausserlesene
theol. Literatur*, 2, 1, S. 46.

leuse, ou bien est un tour de force, ou bien tombe même dans le ridicule, c'est, dit Gabler, une marque sûre qu'il faut chercher ici un mythe philosophique et non un mythe historique. L'interprétation philosophico-mythique, dit-il en terminant, est, au surplus, en maintes circonstances, beaucoup moins choquante que l'interprétation du point de vue historico-mythique (1).

Malgré cette tendance de Gabler à introduire le mythe philosophique dans l'histoire biblique, ce n'est pas sans surprise qu'on le voit ne pas paraître savoir lui-même, dans l'application, ni ce qu'est un mythe historique, ni ce qu'est un mythe philosophique. En effet, il dit (Mémoire cité) en parlant des interprètes mythologiques du Nouveau Testament, que, parmi eux, les uns ne trouvent dans l'histoire de Jésus que des mythes historiques, comme le docteur Paulus; les autres, que des mythes philosophiques, comme l'anonyme E. F., dans le Magasin de Henke. Or, il est clair qu'il confond les explications naturelles avec les explications historico-mythiques, car on ne trouve que les explications naturelles dans le Commentaire de Paulus, qui même n'a pas conçu que la tradition avait été l'agent intermédiaire des récits. Il ne confond pas moins les mythes historiques avec les philosophiques; car, on le voit par les échantillons que j'ai donnés plus haut du Mémoire de l'anonyme E. F., cet auteur est tellement renfermé dans le point de vue historico-mythique, que l'on pourrait même considérer ses explications comme des explications naturelles.

Relativement à l'histoire mosaïque, les raisonnements frappants de De Wette sont également dirigés contre l'arbitraire de l'explication historico-mythique et de l'explica-

(1) Gabler's *Neuestes theol. Journal*, 7 Bd., S. 83; vgl. 397 und 409.

tion naturelle ; relativement au Nouveau Testament , l'anonyme , dans le Journal critique de Berthold (1), fut celui qui se déclara le plus décidément contre toute tentative de chercher encore un fondement historique aux mythes des Évangiles. Le terme moyen proposé par Gabler, entre l'admission exclusive de mythes historiques ou de mythes philosophiques, ne lui paraît pas, non plus, acceptable ; car il se pourrait qu'au fond de la plupart des relations du Nouveau Testament, il y eût quelque fait réel, sans qu'on fût aujourd'hui en état de séparer ce fait réel du mélange mythique, et de faire la part de l'un et l'autre élément. Usteri tint le même langage : il n'est plus possible de distinguer quelle part de réalité historique et quelle part de symbole poétique les mythes évangéliques contiennent. La critique n'a pas d'instrument assez tranchant pour isoler ces deux éléments l'un de l'autre ; tout au plus peut-on arriver à une sorte de probabilité, et dire : ici il y a, au fond, plus de réalité historique ; là prédominent la poésie et le symbole.

Deux directions opposées partagent ici les interprètes ; les uns savent trouver, avec trop de facilité, le fond historique renfermé dans les récits mythiques de l'Écriture ; les autres, désespérant d'avance de réussir dans cette opération, qui en effet est fort difficile, traitent tous les mythes que l'on rencontre dans l'histoire évangélique comme autant de mythes philosophiques, en ce sens du moins qu'ils renoncent à toute tentative d'en extraire le résidu historique. C'est

(1) Sur les différentes considérations avec lesquelles et pour lesquelles le bio-

graphe de Jésus peut travailler, dans Bertholdt's *Krit. Journal*, 5, 3, 235 ff.

cette dernière direction exclusive que l'on a cru trouver dans ma critique de la vie de Jésus; en conséquence, plusieurs de ceux qui ont jugé cet ouvrage ont eu, à plusieurs reprises, l'occasion d'appeler l'attention sur les diverses proportions, entre l'historique et l'idéal, que le mythe présente dans son domaine spécial, la religion païenne et l'histoire primitive; il est bien entendu que dans le domaine de l'histoire primitive du christianisme, supposé que l'idée du mythe y soit admise, la proportion de l'historique sera beaucoup plus forte. Ullmann non seulement distingue un mythe *philosophique* et un mythe *historique*, mais encore il sépare, du mythe *historique*, dans lequel la libre fiction prédomine toujours, *l'histoire mythique*, où l'élément historique, quoique fondu dans l'élément idéal, a la prépondérance. Quatrièmement enfin, il admet une *histoire* avec des *éléments légendaires*; c'est là, à proprement parler, le terrain historique sur lequel on n'entend plus que quelques échos lointains de la fiction mythique. Mais, dit Ullmann, l'expression de *mythe*, imaginée originellement pour un tout autre système religieux, cause inévitablement de la répulsion et de la confusion quand on l'applique au système religieux chrétien; en conséquence, il ajoute (et en ceci Bretschneider, entre autres, lui donne son assentiment), qu'il serait plus convenable de ne parler, dans l'histoire primitive du christianisme, que de légendes évangéliques et d'éléments légendaires (1).

Au contraire, George, dans ces derniers temps, a essayé

(1) Ullmann, *Examen de mon livre sur la vie de Jésus* dans theol. Studien u.

Kritiken, 1836, 3, 9. 783 ff. Comparez le jugement de Müller sur le même ou-

non seulement de séparer avec plus de rigueur le mythe et la légende, mais encore de montrer que le mythe appartient aux Evangiles, plutôt que la légende. En général, on peut dire qu'il nomme mythe ce que jusqu'à présent on avait appelé mythe philosophique; et légende, ce qui jusqu'à présent avait reçu le nom de mythe historique. Il a traité ces deux idées comme les deux antipodes; toutefois il les a saisies avec une précision par laquelle l'idée du mythe a incontestablement gagné en clarté. Suivant lui, un mythe est l'invention d'un fait à l'aide d'une idée; une légende, au contraire, est l'intuition d'une idée, dans un fait et à l'aide d'un fait. Une nation, une communauté religieuse se trouve dans une certaine situation, dans un certain cercle d'institutions dont l'esprit vit en elle; la nation, la communauté religieuse éprouve le besoin de compléter, en se représentant son origine, le sentiment intime qu'elle a de son état actuel: mais cette origine est cachée dans les ténèbres du passé, ou bien elle n'est plus assez apparente pour répondre à la plénitude des sentiments et des idées qui débordent maintenant; alors, à la lumière de ces sentiments et de ces idées, se projette, sur la paroi obscure du passé, une image colorée des antiques origines, et cette image n'est pourtant que le reflet agrandi des influences contemporaines. Si telle est la naissance du *mythe*, la légende, au contraire a pour point de départ les faits; seulement ces faits sont peut-être, ou incomplets, ou raccourcis, ou même agrandis dans leurs pro-

vrage, *ibid.* S. 859 ff; Tholuck, *Glaubwürdigkeit*, S. 54 ff.; Bretschneider, *Explication sur la conception mythique*

du Christ historique, allg. KZg. juillet 1837, S. 860 f.

portions, afin de glorifier les héros. Mais les points de vue d'où il faut embrasser ces faits, les idées qui y étaient renfermées originairement, ont disparu dans la tradition. A la place, surgissent de nouvelles idées, produit des temps que la légende a traversés; c'est ainsi que la période post-mosaïque du peuple juif, qui avait pour idée fondamentale de s'élever successivement au pur monothéisme et à la théocratie, fut représentée dans la légende postérieure sous un jour tout opposé, et comme une décadence de la constitution religieuse donnée par Moïse. Il arrivera inmanquablement qu'une conception aussi peu historique défigurera çà et là les faits historiques transmis par la tradition, comblera des lacunes, ajoutera des particularités caractéristiques, et alors le mythe reparaît dans la légende. De même aussi, le mythe qui, en se propageant par la tradition, tantôt devient indécis et incomplet, tantôt exagère certaines particularités, par exemple les nombres, le mythe, disons-nous, tombe, de son côté, sous l'influence de la légende. Ainsi ces deux formations, essentiellement différentes dans leur origine, se croisent et se mêlent. La première communauté chrétienne forma mythiquement l'histoire de la vie de son fondateur, mais elle en avait l'impression vivante, l'idée originelle, et par conséquent elle a représenté, quoique sous une forme non historique, la véritable signification de l'idée du Christ. C'est le contraire pour les faits réels; non seulement la légende les défigure ou les grossit, mais encore elle les met dans un faux jour, par conséquent elle les remplit d'une fausse idée, de sorte que par elle nous perdrons la vraie signification de la vie de Jésus. Ainsi, d'après George, la

croyance chrétienne est bien plus en sûreté, en reconnaissant, dans les évangiles, des éléments mythiques, qu'en y reconnaissant des éléments légendaires (1).

Pour nous, que la signification dogmatique n'occupe point encore ici, nous restons, pour le moment, dans cette *Introduction*, préparés simplement à rencontrer, dans l'histoire évangélique, aussi bien des mythes que des légendes; et, quand nous entreprendrons d'extraire, des récits reconnus mythiques, le résidu historique qui pourra s'y trouver, nous prendrons garde à deux écueils, c'est-à-dire que nous ne voudrons, ni nous mettre sur le même terrain que les auteurs d'explications naturelles, par une division grossière et mécanique, ni, en méconnaissant la vérité historique là où elle se montre, faire disparaître l'histoire par un excès de critique.

§ XI.

L'idée de mythe n'a pas été embrassée d'une manière assez étendue.

L'idée du mythe, à la première apparition parmi les théologiens, ne fut pas seulement saisie avec trop peu de netteté; on ne l'appliqua pas, non plus, avec assez d'extension à l'histoire biblique.

Richhorn ne reconnaissait un mythe véritable que sur le seuil même de l'histoire primitive de l'Ancien Testament; tout le reste, il croyait devoir l'expliquer historiquement, de la manière naturelle. Ensuite, tout en admettant des portions mythiques dans l'Ancien Testament, on fut longtemps sans songer à rien de semblable dans le Nouveau Testament. Enfin, quand le mythe eut permission d'y entrer, on le tint long-temps encore sur le seuil, c'est-à-dire à l'histoire de l'enfance de Jésus, et tout pas ultérieur lui fut

(1) George, *Mythos und Sage; Versuch einer wissenschaftlichen Entwicklung dieser Begriffe und ihres Verhält-*

nisses zum christlichen Glauben. S. 11 ff. 108 ff.

contesté. Ammon (1), l'anonyme E. F. dans le Magasin de Henke, et même encore Usteri, voulurent établir une distinction importante, quant à la valeur historique, entre les narrations de la vie publique de Jésus et celle de son enfance. Cette dernière histoire, disent-ils, ne peut pas avoir été écrite pendant l'enfance même de Jésus, car alors il n'avait pas encore assez excité l'attention ; elle ne peut pas non plus avoir été écrite dans les trois dernières années de sa vie, car elle a en vue, non Jésus luttant et souffrant, mais Jésus glorifié. Ainsi la composition en doit être placée après la résurrection. Mais, à cette époque, il ne restait plus de renseignements certains sur l'enfance de Jésus, car les apôtres n'en avaient pas été les témoins. Joseph ne vivait sans doute plus ; quant à Marie, qui survivait, bien des circonstances avaient pris, dans sa mémoire, une couleur plus brillante, elles furent encore amplifiées par ceux qui l'entendirent raconter ses souvenirs, et amplifiées conformément aux idées qu'ils avaient du Messie. Le reste se forma sans renseignements historiques, d'après des opinions du temps, d'après des prophéties de l'Ancien Testament, par exemple l'histoire de la Vierge devenant enceinte. Mais, disent ces auteurs, il ne faut pas en inférer que le récit des Évangélistes en mérite moins de foi pour l'époque qu'ils embrassent. Leur but et leur tâche ont été de nous donner une sûre histoire des trois dernières années de la vie de Jésus ; et là ils sont dignes de toute confiance, car ils ont été témoins d'une partie des faits, et l'autre partie, ils l'ont recueillie de la bouche de personnes croyables. La ligne de séparation entre la certitude de l'histoire de la vie publique de Jésus et le caractère fabuleux de l'histoire de son enfance, devint encore plus tranchée quand plusieurs théologiens en vinrent à rejeter,

(1) Progr. quo inquiratur in narrationem de vitæ Jesu-Christi primordiis fontibus, etc., in Pott et Ruperti, *Sylloge*

comm. theol., n. 5. De même Hase, *Leben Jesu*, § 32 (2^{te} Aufl.).

comme apocryphes et ajoutés postérieurement, les deux premiers chapitres de Matthieu et de Luc qui renferment l'histoire de l'enfance (1).

Mais, bientôt après, la fin de l'histoire de Jésus (son ascension au ciel) fut, comme le début, conçue d'une façon mythique par quelques théologiens (2); de sorte que cette histoire fut entamée par les doutes de la critique à ses deux extrémités, tandis que le corps même, c'est-à-dire l'intervalle écoulé du baptême à la résurrection, était toujours placé à l'abri de ses atteintes. Ainsi, comme s'exprime l'auteur d'un examen de la Vie de Jésus, composée par Greiling (3), on entrait dans l'histoire évangélique par la porte triomphale des mythes, on sortait par une porte semblable; mais, pour tout l'espace intermédiaire, il fallait se contenter du sentier tortueux et pénible de l'explication naturelle.

Gabler étendit un peu davantage le point de vue mythique. En effet, il distingua les miracles opérés par Jésus de ceux qui se passèrent en lui, disant que, si les premiers devaient être expliqués naturellement, les derniers devaient l'être mythiquement. Mais bientôt après Gabler s'exprime comme s'il entendait, avec les théologiens nommés plus haut, n'admettre les mythes que dans les miracles de l'enfance de Jésus; c'est restreindre sa proposition. Tous les miracles de l'enfance, dans nos évangiles, sont bien des miracles produits en Jésus, et non opérés par lui; mais il y en a beaucoup de semblables dans le cours du reste de sa vie. C'est aussi en suivant à peu près la division faite par Gabler de miracles par Jésus et de miracles en Jésus, que Bauer, dans sa Mythologie hébraïque, paraît s'être décidé sur ce qu'il a cru pouvoir considérer mythiquement; car

(1) Comparez Kninzel, *Prolegom. in Matthæum*, § 3; in *Lucam*, § 6.

(2) Par exemple: Ammon, dans la Dissertation: *Ascensus J.-C., in cælum*,

historia biblica; dans ses *Opusc. nov.*

(3) Dans Bertholdt's, *Krit. Journal*, 5 Bd., S. 248.

il n'a traité de cette façon que la conception surnaturelle de Jésus avec les circonstances extraordinaires de sa naissance, la scène du baptême, la transfiguration, l'ange à Gethsemane, et les anges sur le tombeau. Ce sont, il est vrai, des histoires merveilleuses prises dans toutes les parties de la vie de Jésus; mais ce sont seulement les miracles (et encore n'y sont-ils pas tous) qui se sont passés dans Jésus; ceux qui ont été opérés par lui ont été exclus.

Une application aussi incomplète de l'idée du mythe à l'histoire de la vie de Jésus, est entachée d'insuffisance et d'inconséquence, défauts que s'est efforcé de rendre palpables l'auteur, déjà plusieurs fois cité, de la Dissertation sur les différentes considérations avec lesquelles et pour lesquelles le biographe de Jésus peut travailler (1). Considérer le récit évangélique en partie comme une pure histoire, en partie comme un mythe, c'est confondre les deux points de vue, et cette confusion est le fait de ces théologiens qui, ne voulant ni sacrifier l'histoire ni s'en tenir à de clairs résultats, ont espéré réunir les deux partis dans ce moyen terme; vains efforts que le surnaturaliste sévère taxera d'hérésie, et dont se rira le rationaliste. Ces médiateurs, observe l'auteur, en prétendant faire comprendre une chose pourvu qu'elle soit possible, s'attirent tous les reproches qu'on adresse avec raison à l'explication naturelle; et en accordant encore une place au mythe, ils prêtent complètement le flanc à l'accusation d'inconséquence, la pire des accusations contre un savant. Au surplus, le procédé de ces éclectiques est tout ce qu'il y a de plus arbitraire; c'est, la plupart du temps, d'après leurs propres impressions qu'ils décident ce qui doit appartenir à l'histoire, et ce qui doit appartenir au mythe; de pareilles distinctions sont également étrangères aux auteurs évangéliques, à la logique et à la critique

(1) Dans Bertholdt's, *Krit. Journal*, 5 B., S., 243 f.

historique qui en dépend. Appliquer l'idée du mythe à l'ensemble de l'histoire de la vie de Jésus, y reconnaître, dispersés partout, des récits ou au moins des ornements mythiques, telle est la doctrine de cet écrivain, qui range dans la catégorie des mythes non seulement les relations des miracles de l'enfance de Jésus, mais encore celles de sa vie publique; non seulement les miracles opérés en lui, mais encore les miracles opérés par lui. En effet, du moment que l'idée du mythe est introduite dans l'histoire évangélique, aucune ligne de démarcation ne peut plus être tracée; et depuis le début jusqu'à la fin, le mythe pénètre de force jusqu'au cœur de cette histoire. En effet, si, dès l'abord, on pose le baptême de Jésus par Jean comme la limite du mythe, dit cet écrivain, non seulement cette scène est racontée d'une manière mythique, mais encore elle est suivie de l'histoire de la tentation, expliquée mythiquement aussi par plusieurs. Une fois entré par cette porte, je ne sais pas si l'idée du mythe ne réclamera pas encore, dans son domaine, d'autres récits qui appartiennent au temps de la vie publique de Jésus, comme la marche sur la mer, la pièce d'or dans la gueule du poisson, etc. De même, si, à la fin de l'histoire de Jésus, on consent à abandonner à l'explication mythique son ascension au ciel avec les anges, il n'en est pas moins vrai que l'apparition des anges au tombeau de Jésus ressuscité présente quelque chose d'analogue; que, plus loin encore, l'ange à Gethsemane a quelque apparence d'un récit légendaire; qu'enfin même l'histoire de la transfiguration, qui est placée au début de l'annonce de la passion, s'accommode aussi peu que l'ascension au ciel d'une explication historique; de sorte que, bravant ces barrières arbitraires, le mythe fait sur tous les points invasion dans l'histoire de la vie de Jésus.

Quand De Wette attribue un caractère légendaire et même mythique en partie aux trois premiers évangiles, et

qu'il explique par là leurs discordances dans les récits et même dans l'exposition des discours et des doctrines de Jésus (1); quand il considère comme un mythe le miracle lors du baptême de Jésus (2); quand il accorde que plusieurs miracles attribués à Jésus peuvent être le produit de la tradition, ou du moins avoir été grossis par elle (3); et enfin quand il laisse même subsister le doute si Jésus est ressuscité et a reparu en corps ou seulement en esprit (4); alors il paraît être à peu près sur le même terrain que l'écrivain cité en dernier lieu; et l'on comprend difficilement comment il en vient à accuser cet auteur d'avoir poussé trop loin l'application de l'idée du mythe (5). Cela provient sans doute de ce que De Wette croit pouvoir employer l'évangile de Jean comme la règle de la critique pour l'histoire et la doctrine de Jésus (6); à quoi il faut ajouter une certaine hésitation entre l'explication mythique et l'explication naturelle, dans tout le chapitre de sa Dogmatique biblique, consacré à l'histoire de Jésus (7).

L'application la plus étendue de l'idée du mythe philosophique, mieux dénommé mythe dogmatique, dans l'Ancien et le Nouveau Testament, a été faite, dès 1799, à la vie de Jésus, dans l'écrit anonyme *Sur la révélation et la mythologie*. Toute la vie du Christ, y est-il dit, tout ce qu'en général il devait et voulait faire, était tracé longtemps d'avance dans l'idée et l'intuition des Juifs. Jésus, comme individu, ne fut pas tel qu'il aurait dû être, ne vécut pas réellement comme il aurait dû vivre, d'après l'attente de ce peuple; et là même où toutes les annales qui racontent ses actes sont d'accord, il est certain qu'il n'y a pas de fait réel. Par différentes additions populaires il

(1) *Biblische Dogmatik*, § 226 (2^{te} Aufl.).

(2) *Ibid.*, § 208.

(3) *Ibid.*, § 222.

(4) *Ibid.*, § 224.

(5) § 226, Anm., a.

(6) § 226.

(7) Comparez surtout les §§ 222 et 224.

se forma sur la vie de Jésus une voix du peuple, et c'est d'après elle que les évangiles ont été composés (1). A la vérité, un critique objecte là contre que l'auteur semble admettre moins d'histoire qu'il n'y en a réellement au fond des récits, et qu'il aurait mieux fait de se laisser guider par une critique prudente des détails que par un scepticisme général (2).

§ XII.

Polémique contre l'explication mythique de l'histoire évangélique.

En considérant l'histoire biblique du point de vue mythique tel qu'il a été exposé jusqu'ici, on s'était de nouveau approché de l'ancienne explication allégorique. L'explication naturelle des rationalistes, ainsi que l'explication méprisante des naturalistes ou déistes, appartient au système qui, sacrifiant le fond divin des récits sacrés, en conserve une forme historique, mais vide; au rebours, l'explication mythique, comme l'allégorique, préfère sacrifier la réalité historique du récit pour conserver une vérité absolue. D'après le point de doctrine qui sert de base à ces deux dernières explications, de même qu'à l'explication morale, l'historien présente, il est vrai, quelque chose d'historique en apparence; mais, qu'il le sache ou ne le sache pas (3), un esprit supérieur a préparé cette enveloppe historique à une vérité ou opinion placée au-dessus de l'histoire. Et voici la seule différence essentielle qui se trouve entre les explications spécifiées en dernier lieu: c'est que, d'après l'allégorique, cet esprit supérieur est immédiatement l'esprit divin,

(1) S. 103 f.

(2) Dans Gabler's, *N. theol. Journal*, Bd. 6, 4^{tes} Stück, S. 350.

(3) D'après Philon, Moïse même a en vue le sens caché et plus profond de ses écrits; voyez Gfrörer, I, S. 94. D'après Origène aussi, *Comm. in Joann*, t. 6, § 2, t. 10, § 4, le prophète et l'évangé-

liste ont une certaine conscience du sens plus profond de leurs paroles et de leurs récits. Selon l'explication mythique, le narrateur ne comprend pas comme idée pure, l'idée incorporée dans son récit, mais il ne la comprend que sous la forme même de ce récit. Cela sera exposé plus en détail § 14.

au lieu que, d'après la mythique, c'est l'esprit d'un peuple ou d'une communauté (d'après l'explication morale, c'est généralement l'esprit de l'individu qui donne l'interprétation). Ainsi la première veut que le récit provienne d'une inspiration surnaturelle, la seconde en attribue le développement à l'action naturelle de la tradition légendaire. A quoi il faut ajouter que l'explication allégorique et l'explication morale peuvent, avec l'arbitraire le plus illimité, supposer comme fond du récit historique, toute pensée qu'elles jugent digne de Dieu ou morale ; tandis que l'explication mythique, tenant compte de ce que comportent l'esprit et la conception d'un peuple et d'une époque, est ainsi circonscrite dans la recherche des idées qui sont cachées sous les récits.

Au reste, les deux partis, orthodoxes et rationalistes, s'élèverent contre cette nouvelle manière de considérer l'histoire sainte. Dès l'abord, et lorsque l'explication mythique était encore renfermée dans les bornes de l'histoire primitive de l'Ancien Testament, Hess, du côté des orthodoxes, en avait fait l'objet de ses attaques (1). Toute l'argumentation de son Mémoire, passablement long, repose, quelque incroyable que cela puisse paraître, sur les trois raisonnements suivants, qui rendent superflue toute observation, si ce n'est que Hess n'a pas été, il s'en faut beaucoup, le dernier orthodoxe qui ait cru pouvoir combattre l'explication mythique par de telles armes. Voici ces arguments : 1° Les mythes ne se prennent pas au sens propre ; or, les historiens bibliques ont voulu être entendus au sens propre, donc ils ne racontent pas de mythes ; 2° la mythologie est quelque chose de païen ; or, la Bible est un livre chrétien, donc elle ne contient pas de mythologie ; 3° (ce dernier argument est plus compliqué et dit aussi davantage, comme on le verra plus

(1) Détermination de ce qui, dans la Bible, est mythe et histoire réelle, dans

sa *Bibliothek der heiligen Geschichte*, 2 Bd., S. 155 ff.

bas) s'il ne se trouvait du merveilleux que dans les plus anciens livres bibliques, qui ont moins de garantie historique, et s'il ne s'en trouvait pas dans les livres plus récents, on pourrait considérer le merveilleux comme un caractère du récit mythique; mais le merveilleux se rencontre dans les livres plus récents, qui sont incontestablement historiques, non moins que dans les livres plus anciens; en conséquence, on ne peut le regarder comme un critérium du mythique. L'explication naturelle la plus vide, pourvu qu'elle conserve un peu d'histoire, même quand elle y anéantissait toute signification supérieure, était, pour ces orthodoxes, préférable à l'explication mythique. Certes, ce qu'il y a de pis en explication naturelle, c'est de considérer, avec Eichhorn, l'arbre de science comme un végétal vénéneux; car, de la sorte, le récit de la chute du premier homme est ravalé au dernier degré et dépouillé de toute valeur absolue; et, quand, plus tard, Eichhorn, revenant sur son opinion, en donna une explication mythique, il sut y trouver une pensée intérieure qui avait au moins un certain mérite (1). Néanmoins Hess se déclara bien plus satisfait de la première interprétation, et il en prit la défense contre l'interprétation mythique qu'Eichhorn avait proposée postérieurement (2). Tant il est vrai qu'un tel surnaturalisme, semblable aux enfants, préfère une enveloppe peinte des couleurs de l'histoire, quelque vide qu'elle soit de toute signification divine, au fond le plus riche, dépouillé de ce vêtement bigarré.

S'il était désagréable aux orthodoxes de se sentir troublés dans leur foi historique par l'invasion de l'explication mythique, les rationalistes n'étaient pas moins décontenancés en voyant qu'elle rompait le tissu serré de leur travail restaurateur, et que tous les artifices de l'explication

(1) Voyez plus haut, § 6.

(2) *Bibl. d. h. G.*, 2, § 251 f.

naturelle devenaient subitement une peine perdue. Ce n'est qu'à regret que le docteur Paulus laisse arriver jusqu'à lui le pressentiment que peut-être on s'écriera en lisant son Commentaire : A quoi bon tous ces efforts pour expliquer historiquement de pareilles légendes ? et n'est-il pas étonnant que l'on veuille traiter des mythes comme de l'histoire, et se rendre intelligibles, d'après les lois de la causalité, des fictions merveilleuses (1) ? A côté de son explication naturelle si tourmentée, l'explication mythique paraît à ce théologien une pure paresse d'esprit qui veut se débarrasser de l'histoire évangélique par la voie la plus courte, qui, à l'aide du mot obscur *mythe*, écarte tout le merveilleux et tout ce qui est difficile à comprendre, et qui, pour s'exempter du soin de séparer le merveilleux du naturel, le fait du jugement, repousse tout le récit dans les vieilles légendes sacrées comme dans une chambre obscure (2).

Krug ayant recommandé d'expliquer les récits des miracles par la manière dont ces récits avaient pu se former, c'est-à-dire mythiquement, Greiling s'exprime là-dessus avec un ton encore plus désapprobateur ; mais presque tous les coups qu'il croyait porter à son adversaire, atteignaient bien plutôt sa propre explication naturelle. De toutes les tentatives pour expliquer des passages obscurs du Nouveau Testament, il n'y en a guère, dit-il, qui soit plus nuisible à l'explication vraiment historique, à la découverte des faits réels et à leur juste intelligence (c'est-à-dire qui porte plus atteinte aux prétentions des interprètes naturels), que la tentative d'éclairer le récit historique à l'aide d'une imagination poétique. (Entendons-nous : l'homme à imagination, c'est l'interprète naturel qui introduit des circonstances accessoires dont il n'y a aucune trace dans le texte ; l'interprète mythique ne crée point de fictions ; son

(1) *Exegetisches Handbuch*, 1, 2, S. 3, 71.

(2) *Ibid.*, S. 4.

rôle se borne à découvrir et à reconnaître les fictions.) Expliquer les miracles par la manière dont les récits s'en forment, poursuit Greiling, c'est avoir recours aux inventions inutiles, arbitraires de l'imagination. (Ajoutons un esprit étroit de recherches, et nous aurons une peinture exacte de l'explication naturelle.) Beaucoup de faits que l'on peut encore conserver comme réels, ajoute Greiling, ou sont rejetés par ce jeu dans le pays des fables, ou sont remplacés par des inventions, ouvrage de l'interprète. (Remarquons qu'il n'y a guère que l'explication historico-mythique qui se permette de ces inventions ; et cela, parce qu'elle n'est pas purement mythique, parce qu'elle est identique avec l'explication naturelle.) Une explication des miracles, pense Greiling, ne doit pas changer le fait, et en substituer un autre par un tour d'escamotage. (C'est une faute dont l'explication naturelle seule est coupable.) Ce ne serait pas, dit-il, expliquer l'objet qui choque l'intelligence, mais ce serait nier le fait supposé, et par conséquent le problème n'aurait pas été résolu. (On se trompe quand on soutient qu'un fait est proposé à l'explication ; ce qui est proposé immédiatement, c'est uniquement un récit duquel il faut d'abord savoir s'il est fondé, oui ou non, sur un fait.) Greiling veut donc qu'on explique les miracles opérés par Jésus, naturellement ou mieux psychologiquement, et alors, dit-il, on aura peu d'occasions de changer les faits racontés, de les rogner, de les remplacer par des fictions, jusqu'à ce qu'ils deviennent eux-mêmes une fiction. (Ce qui a été dit jusqu'à présent montre combien peu toutes ces prérogatives appartiennent à l'explication naturelle.)

Heydenreich a commencé à écrire un ouvrage particulier sur l'inadmissibilité de la conception mythique dans la partie historique du Nouveau Testament. D'une part, il parcourt les témoignages extrinsèques sur l'origine des évangiles, et comme ces témoignages prouvent qu'ils proviennent

d'apôtres et de disciples d'apôtres, il juge que ce résultat est incompatible avec l'admission d'éléments mythiques; d'autre part, il examine la nature du contenu des évangiles, et il les trouve, dans la forme de leur rédaction, simples et naturels, et cependant détaillés et exacts, comme on peut l'attendre de témoins oculaires ou de gens placés près des témoins oculaires. Quant au fond, les récits mêmes qui ont un caractère merveilleux sont tellement dignes de la divinité, qu'il faut avoir une véritable horreur des miracles pour douter de leur réalité historique. Quoiqu'il soit vrai que d'ordinaire Dieu n'agit que médiatement sur l'univers, cependant, dit Heydenreich, cela n'exclut pas la possibilité d'une intervention immédiate et exceptionnelle, du moment qu'il la trouve nécessaire pour atteindre un but particulier; et, examinant l'un après l'autre les attributs divins, Heydenreich montre qu'ils ne sont pas en contradiction avec une telle intervention; puis il fait voir que, pour chaque miracle en particulier, la main de Dieu s'est manifestée parfaitement à propos.

Mais ces objections et d'autres semblables contre l'explication mythique des récits évangéliques, déposées dans une foule d'écrits, et notamment dans les commentaires récents sur les évangiles, trouveront d'elles-mêmes, par la suite, leur place et leur réfutation.

§ XIII.

La possibilité de l'existence de mythes dans le Nouveau Testament est montrée par des raisons extrinsèques.

L'assertion, qu'il se trouve des mythes dans les livres bibliques, va directement contre le sentiment intime du chrétien croyant. Lui, si son regard est circonscrit par la communauté chrétienne où il vit, ne sait qu'une chose, c'est que ce qui lui est raconté par les livres sacrés de cette com-

munauté s'est littéralement passé ainsi; aucun doute ne s'élève en lui, aucune réflexion ne le trouble. Si son horizon est assez étendu pour qu'il aperçoive sa religion à côté des autres, et qu'il la compare avec elles, voici la forme que prend son jugement : ce que les Païens racontent de leurs dieux, les Musulmans de leur prophète, est faux; au contraire, ce que les livres bibliques racontent des actions de Dieu, du Christ et des autres hommes divins, est vrai. Cette opinion générale est devenue, dans la théologie, la proposition : que le christianisme se distingue des religions païennes, en ce qu'il n'est pas, comme elles, une religion mythologique, mais qu'il est une religion historique.

Cependant cette proposition ainsi présentée, sans distinction ni développement, n'est que le produit de la limitation de l'individu dans la croyance où il a été élevé, de son incapacité d'avoir autre chose sur elle qu'une affirmation, sur les autres qu'une négation; préjugé sans aucune valeur scientifique, et qui se dissipe de lui-même à la moindre extension du point de vue historique. En effet, plaçons-nous dans une autre communauté religieuse : le fidèle Musulman ne croit trouver la vérité que dans son Coran, et il ne voit que des fables dans la plus grande partie de la Bible; le juif actuel ne reconnaît un caractère réel et divin qu'à l'histoire de l'Ancien Testament; il ne le reconnaît pas dans celle du Nouveau Testament. Il en a été de même des croyants des anciennes religions païennes avant la période du syncrétisme. Maintenant qui a raison? Tous ensemble? c'est impossible, puisque leurs assertions s'excluent. Mais lequel en particulier? Chacun réclame pour soi la vérité; les prétentions sont égales. Qui donc décidera? L'origine de chaque religion? mais chacune s'attribue une origine divine. Non seulement la religion chrétienne veut procéder du fils de Dieu, et la religion juive de Dieu par Moïse, mais encore la mahométane se dit fondée par un prophète inspiré de

Dieu immédiatement ; et de même les Grecs attribuaient à des dieux l'institution de leurs cultes.

« Mais, répond-on, cette origine divine ne repose nulle part sur des documents aussi authentiques que dans les religions juive et chrétienne. Tandis que les cycles mythiques, chez les Grecs et les Latins, sont formés par le recueil de légendes sans garantie, l'histoire biblique a été rédigée par des témoins oculaires, ou du moins par des gens qui, d'une part, ont été, en raison de leurs rapports avec des témoins oculaires, en état de raconter la vérité, et, d'autre part, ont une probité si manifeste, qu'il ne peut rester aucun doute sur leur intention de la dire. » Cet argument serait en effet décisif, s'il était prouvé que l'histoire biblique a été écrite par des témoins oculaires, ou du moins par des hommes voisins des événements. Car, bien qu'il puisse s'introduire, par le fait de témoins oculaires mêmes, des erreurs et, par conséquent, de faux rapports, néanmoins la possibilité d'erreurs non préméditées (la tromperie préméditée se fait, du reste, reconnaître facilement) est circonscrite dans de bien plus étroites limites que lorsque le narrateur, séparé des événements par un plus long intervalle, en est réduit à tenir ses renseignements de la bouche des autres.

Mais prétendre que les écrivains bibliques ont été témoins oculaires ou voisins des événements par eux racontés, ce n'est encore qu'un préjugé causé tout d'abord par les titres que les livres bibliques portent dans notre canon. En tête des livres qui rapportent la sortie des Israélites hors de l'Égypte et leur marche dans le désert, est placé le nom de Moïse : ce personnage a été leur chef dans cette entreprise ; donc, s'il n'a pas voulu mentir sciemment, il a dû donner une vraie histoire de ces événements ; et, si ses rapports avec la divinité ont été tels qu'ils sont décrits dans ces livres, il a été, par cela même, en état de reproduire, avec toute créance, l'histoire antérieure. De même, parmi

les documents sur la vie et le sort de Jésus, deux sont revêtus des noms de Matthieu et de Jean; or, ces deux hommes ayant été, presque depuis le commencement jusqu'à la fin, témoins des actes publics de leur maître, ont pu en rédiger des relations les plus dignes de foi; de plus ils ont, d'une part, vécu dans l'intimité avec Jésus et avec sa mère; d'une autre part, ils ont eu un secours surnaturel que, d'après le dire de l'un d'eux, Jésus a promis à ses disciples; en conséquence ils ont pu avoir des renseignements sur les aventures de sa jeunesse, dont l'autre rapporte quelques unes.

Mais il est facile de concevoir, et il est depuis long-temps prouvé, qu'il faut peu se fier aux titres qui décorent d'anciens livres, et nommément des livres religieux. Dans les prétendus livres de Moïse, il est question de sa mort et de sa sépulture: qui croit aujourd'hui que Moïse en ait parlé prophétiquement d'avance? Parmi les psaumes, le nom de David est donné à plusieurs qui supposent le malheur de l'Exil, et on met dans la bouche de Daniel, Juif de l'Exil de Babylone, des prédictions qui n'ont pas pu être écrites avant Antiochus Epiphane. C'est un résultat inattaquable de la critique, que les titres des livres bibliques ne supposent en eux-mêmes rien sur l'origine de ces livres, si ce n'est tantôt le dessein de l'auteur, tantôt aussi l'opinion de l'antiquité juive ou chrétienne. De ces deux points, le premier ne peut rien prouver; pour le second, tout repose sur les articles suivants: 1° quelle est l'antiquité de cette opinion, et quels garants a-t-elle; 2° jusqu'à quel point la nature des livres en question s'accorde-t-elle avec cette opinion. Le premier article comprend ce qu'on appelle les raisons extrinsèques; le second, les raisons intrinsèques, en faveur de l'authenticité des livres bibliques. Quant aux évangiles, dont ici il s'agit seulement, tout l'ouvrage que je sou mets au lecteur n'a pas d'autre but que d'examiner, à l'aide de raisons

intrinsèques, la croyance que mérite chacun de leurs récits en particulier, et par conséquent la vraisemblance ou l'in-vraisemblance de leur rédaction par des témoins oculaires ou du moins par des gens bien informés. Les témoignages extrinsèques, au contraire, peuvent être examinés dans cette Introduction, mais seulement autant que cela est nécessaire pour que l'on juge si ces témoignages peuvent, en soi, donner un résultat précis, lequel se trouverait peut-être en contradiction avec les résultats fournis par les raisons intrinsèques, ou si ces témoignages, insuffisants par eux-mêmes, ne laissent pas aux raisons intrinsèques la décision entière du problème.

A la fin du second siècle après J.-C., nos quatre évangiles, comme nous le voyons par les écrits de trois docteurs de l'Église, Irénée, Clément d'Alexandrie et Tertullien, étaient reconnus comme provenant d'apôtres et de disciples d'apôtres parmi les orthodoxes; et, en qualité de documents authentiques sur Jésus, ils avaient été séparés d'une foule d'autres productions semblables. Le premier, dans l'ordre de notre canon, était supposé rédigé par Matthieu, qui, dans tous les catalogues, est compté au nombre des douze apôtres : le second, par Jean, le disciple chéri du maître; le troisième, par Marc, l'interprète de Pierre; le quatrième, par Luc, le compagnon de Paul (1). Mais nous avons aussi des témoignages d'écrivains plus anciens, soit dans leurs propres écrits, soit dans des citations faites par d'autres.

On rapporte ordinairement au premier évangile le témoignage de Papias, évêque d'Hiérapolis. Papias, qui avait été auditeur de Jean, ἀκουστής, et que l'on suppose avoir été martyrisé sous Marc-Aurèle 161-180 (2), rapporte que l'apôtre Matthieu avait écrit les *mémorables*, τὰ λόγια, *les paroles du Seigneur*, τὰ κυριακά (3). Pressant la si-

(1) Voyez les passages dans De Wet-
te, *Einführung in d. N. T.*, § 76.

(2) Voyez Gieseler, K. G., 1, S. 115 f.
(3) Euseb., H. E., 3, 39.

gnification du mot λόγια, Schleiermacher a voulu tout récemment entendre par là une collection seulement des discours de Jésus (1). Mais là où Papias parle de Marc, il emploie, comme phrases équivalentes, les mots : *faire un traité des mémorables du Seigneur*, σύνταξιν τῶν κυριακῶν λογίων ποιῆσθαι, et les mots : *écrire les dits ou les gestes du Christ*, τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα γράφειν. On voit donc que le mot λόγια désigne un écrit comprenant la vie et les actes de Jésus (2), et que les Pères de l'Eglise ont eu raison d'entendre le témoignage de Papias d'un évangile complet (3). Il est vrai qu'ils le rapportaient d'une manière précise à notre premier évangile. Or, le fait est qu'il ne se trouve aucune spécification de cet évangile dans les paroles du Père apostolique ; loin de là, le livre apostolique dont il parle ne peut pas être immédiatement identique avec cet évangile, puisque, au dire de Papias, Matthieu avait écrit en langue hébraïque, ἑβραϊδὶ διαλέκτῳ ; et c'est une pure supposition des Pères de l'Eglise quand ils admettent que notre Matthieu grec est une traduction de cet original hébraïque (4). Des sentences de Jésus et des récits sur son compte, qui correspondent plus ou moins exactement à des sections dans notre Matthieu, se trouvent cités, en grand nombre, dans les œuvres, non toujours authentiques à la vérité, des autres Pères apostoliques (5), mais cités de telle façon, que, de ces citations, les unes peuvent avoir été puisées à la tradition orale, et que, pour les autres, les auteurs qui invoquent des documents écrits, justement ne désignent pas ces documents comme apostoliques (6). Les citations de Justin, martyr, mort en 166, concordent aussi assez sou-

(1) Sur le témoignage de Papias relatif à nos deux premiers évangiles, dans *Ullmann's Studien*, 1832, 4, S. 499 f.

(2) Comme Lücke l'a prouvé, *Studien*, 1833, 2, S. 499 f.

(3) Voyez dans De Wette, *Einleitung in d. N. T.*, § 97.

(4) Hieron. *De vir. illust.*, 3.

(5) Gieseler, *K. G.*, S. 113 ff.

(6) De Wette, *Einl. in die Bibel.*, A. u. N. T., 1 Th. (*Einl. in d. A. T.*), § 18.

vent avec des passages de notre Matthieu ; mais il y a, en même temps, des éléments qui ne se trouvent aucunement dans nos évangiles, et il désigne les écrits où il puise, seulement sous le titre de *Mémoires des apôtres*, ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων, ou *évangiles*, εὐαγγέλια, sans en nommer particulièrement les auteurs (1).

L'adversaire du christianisme, Celse (après 150), dit aussi que les disciples de Jésus ont écrit son histoire (2), et il fait allusion à nos évangiles actuels quand il parle de leur désaccord sur le nombre des anges à la résurrection de Jésus (3); mais il n'indique pas les auteurs d'une manière plus précise, autant du moins que nous pouvons le voir dans Origène.

Nous avons du même Papias, qui donne la notice sur Matthieu, un témoignage sur Marc, témoignage qui même provient de la bouche du vieillard, πρεσβύτερος (Jean). Il y est dit que Marc, qui, suivant Papias, avait été interprète de Pierre, ἐρμηνευτής, avait, d'après les enseignements de ce dernier, et de souvenir, consigné par écrit les discours et les actions de Jésus (4). Les écrivains ecclésiastiques supposent également que cette indication se rapporte à notre second évangile ; mais le passage de Papias n'en dit rien, et même il ne convient nullement à cet évangile. En effet, notre second évangile ne peut avoir été puisé dans le souvenir des enseignements de Pierre, c'est-à-dire provenir d'une source particulière et primitive ; car on prouve qu'il a été composé à l'aide du premier et du troisième, quand ce ne serait que de mémoire (5). Ce que Papias dit plus loin, que Marc n'a pas écrit *avec ordre*, οὐ τάξει, ne convient pas davan-

(1) De Wette, l. c., § 19, und Einl. in d. N. T., § 66 f.

(2) Dans Orig., C. Cels., 2, 16.

(3) Ibid., 5, 56.

(4) Euseb., H. E., 3, 39.

(5) Cela a été porté jusqu'à l'évidence par Griesbach : Commentatio qua

Marci evangelium totum e Matthæi et Lucæ commentariis decerptum esse demonstratur, dans ses Opusc. acad., ed. Gabler, vol. 2, n. 22. Comparez Saurier, Ueber die Quellen des Evangeliums des Markus, 1825.

tage à l'évangile en question. Il ne peut pas indiquer par là une falsification dans l'arrangement chronologique, car il attribue à Marc le plus sévère attachement à la vérité ; sentiment qui a dû le détourner de toute tentative de forger une chronologie, outre la certitude qu'il avait d'être sans aucun moyen pour y réussir. Papias n'a donc pu vouloir lui attribuer qu'une négligence complète de tout enchaînement chronologique, et cette négligence n'existe nullement dans le second évangile (1). Dans de telles circonstances, que peuvent signifier les échos que notre second évangile semble trouver, de la même façon que le premier, chez les plus anciens écrivains ecclésiastiques ?

Luc, compagnon de Paul, a-t-il écrit un évangile ? Sur ce point il manque un témoignage de l'antiquité et du poids de celui de Papias pour Matthieu et Marc. Marcion (vers le milieu du II^e siècle) faisait provenir son évangile, que les docteurs de l'Église représentent comme un Luc mutilé, non pas de Luc lui-même, mais immédiatement du Christ, et, pour la fin, de Paul (2). De sorte que l'évangile de Marcion prouve seulement que notre troisième évangile existait et avait faveur dès avant le milieu du second siècle, mais non qu'il fut attribué d'une manière précise audit compagnon des apôtres. Mais il y a encore, en faveur de cet évangile, un témoignage d'une espèce particulière que l'on peut tirer, sinon directement de Luc, au moins d'un compagnon de Paul du même temps ; il est dans les Actes des Apôtres ; en effet, le préambule du troisième évangile et celui des Actes des Apôtres (en quoi il ne faut rien voir qui contredise la différence d'origine de ces deux livres pour le reste) proviennent du même écrivain ou du même compilateur. Or, le rédacteur des Actes des Apôtres, dans

(1) Comparez Schleiermacher, Mémoire cité, dans *Ullmann's Studien*, 1832, 4, S. 736 ff.

(2) Voyez dans De Wette, l. c., § 70, not. b.

quelques chapitres de la seconde moitié (16, 10-17; 20, 5-15; 2, 1-17; 27, 1-28, 16) parle de lui et de l'apôtre Paul à la première personne du pluriel (*nous avons cherché*, ἐζητήσαμεν, *nous avons été appelés*, προσκέκληται ἡμᾶς, etc.); par conséquent il se donne comme son compagnon. A la vérité, la teneur de plusieurs autres narrations de ce livre sur l'apôtre, tantôt incertaine, tantôt merveilleuse, tantôt même en contradiction avec des lettres authentiques de Paul, est d'une conciliation difficile, et l'on ne comprend pas pourquoi l'auteur n'invoque une pareille relation avec un des plus illustres apôtres, ni dans le préambule des Actes ni dans celui de l'évangile; de sorte qu'on en est venu à conjecturer que peut-être ces passages, où le narrateur parle de lui-même comme acteur dans les événements, appartiennent à des mémoires d'un autre écrivain qu'il n'aurait fait qu'intercaler dans son livre (1). Quoi qu'il en soit de cette conjecture, il se pourrait que le compagnon de Paul eût composé ces deux écrits dans un temps et dans des circonstances où nulle influence apostolique ne le protégeait plus contre les influences de la tradition; et quant à rejeter des récits traditionnels uniquement parce qu'il ne les aurait pas entendus raconter à Paul, il est impossible qu'il s'y soit jamais décidé, pour peu que ces récits lui aient paru édifiants et croyables; or certes il n'était pas dans une disposition d'esprit à s'effrayer d'histoires de miracles. Mais, dit-on, les Actes des Apôtres s'interrompent à l'emprisonnement de deux ans que Paul subit à Rome; ainsi ce second travail du disciple des apôtres (les Actes) doit avoir été composé pendant ce temps, 63-65 après J.-C., avant la décision du procès de Paul, et par conséquent son premier travail (l'évangile) ne peut pas avoir été écrit plus tard (2). Mais cette interruption des Actes des Apôtres peut

(1) De Wette, l. c., § 114.

(2) De Wette, § 116.

avoir eu bien d'autres motifs (1), et, par elle-même, elle ne suffit en aucune façon pour décider de la valeur historique du troisième évangile.

On pourrait attendre sur Jean un témoignage semblable à celui de Papias sur Matthieu, de Polycarpe, qui, mort en 167, a encore, dit-on, vu et entendu cet apôtre (2). Sans doute il ne faut rien conclure, contre notre quatrième évangile, du silence qui est gardé sur ce livre dans la lettre que nous avons encore de Polycarpe, pas plus qu'on ne peut conclure, en sa faveur, des allusions plus ou moins claires que plusieurs Pères font aux Lettres de Jean (3). Mais ce qui doit étonner, c'est qu'Irénée, ami et disciple de Polycarpe, qui eut dès lors à soutenir contre des adversaires que l'évangile avait été rédigé par Jean, n'invoque, ni à l'occasion de cette polémique, ni nulle part dans son volumineux ouvrage, l'autorité imposante de l'homme apostolique (4). Sans savoir si le quatrième évangile portait dès le commencement le nom de l'apôtre Jean, nous le rencontrons d'abord chez les Valentiniens et les Montanistes, vers le milieu du II^e siècle; et dès lors il est repoussé par les hérétiques appelés Aloges, qui rejetaient l'évangile de Jean et l'attribuaient à Cérinthe, soit parce que les Montanistes y avaient puisé l'idée de leur paraclet, soit aussi parce qu'il ne paraissait pas concorder avec les trois autres évangiles (5). La première citation d'un passage de cet évangile, sous le nom de Jean, se trouve dans Théophile, d'Antioche, vers l'an 172 (6).

Ainsi les plus anciens témoignages nous disent, tantôt qu'un apôtre ou un homme apostolique a écrit un évangile, mais non si c'est celui qui plus tard a eu cours dans l'Eglise

(1) Dans De Wette, l. c.

(2) Euseb., H. E., 5, 20, 24.

(3) Dans De Wette, § 109.

(4) De Wette, l. c.

(5) De Wette, l. c.; et Gieseler, K. G., 1, S. 154.

(6) *Ad Autol.*, 2.

sous son nom ; tantôt qu'il existait de semblables écrits, mais non que ces écrits étaient attribués avec précision à un certain apôtre ou compagnon d'un apôtre. Et cependant, avec toute leur indécision, ces témoignages ne vont pas plus loin que le commencement du second tiers du 11^e siècle, tandis que les citations précises ne commencent que vers la moitié de ce 11^e siècle. D'après tous les calculs de probabilité, les apôtres avaient cessé de vivre dans le courant du 1^{er} siècle, même Jean, qu'on prétend être mort vers l'an 100 après J.-C. (1), mais sur l'âge et la fin duquel on a de bonne heure raconté des fables (2). Quelle latitude pour leur attribuer des écrits dont ils n'étaient pas les auteurs ! Les apôtres, dispersés, meurent l'un après l'autre dans la seconde moitié du 1^{er} siècle ; la prédication évangélique se propage peu à peu dans l'Empire Romain, et la doctrine s'en fixe de plus en plus d'après un type déterminé. De là tant de sentences conformes à des passages de nos évangiles actuels, sentences que nous trouvons citées par les plus anciens auteurs ecclésiastiques sans indication de source, et qui ont été indubitablement puisées à la tradition orale. Mais bientôt cette tradition fut consignée dans différents écrits, de l'un desquels peut-être un apôtre a donné les traits principaux ; écrits qui au commencement n'avaient point encore de forme fixe, et qui pour cela eurent à subir beaucoup de remaniements, comme le prouvent l'exemple de l'évangile des Hébreux et les citations de Justin. Ces écrits furent d'abord dénommés, ce semble, non d'après des auteurs déterminés, mais peut-être seulement, comme l'évangile des Hébreux, d'après le cercle de lecteurs parmi lesquels chacun de ces livres fut premièrement en usage. Du reste, il fut naturel de supposer que les documents sur Jésus provenaient de ses disciples ; aussi Justin et

(1) Dans Gieseler, S., 110.

(2) Le même, l. c.; et De Wette, l. c., § 108.

Celse attribuent-ils les écrits évangéliques aux apôtres. Ce ne fut que plus tard que le désir d'être plus précis engagea à désigner comme auteur de ces écrits, tel ou tel apôtre ou disciple d'apôtre ; des circonstances locales, la prédication d'un apôtre dans une contrée particulière, le respect dont sa mémoire y jouissait, des traditions qui attribuaient à tel ou tel la rédaction d'un écrit semblable, ont pu encore venir en aide à de pareilles désignations. Ainsi l'évangile des Hébreux, au moins, ne fut nommé qu'à une époque postérieure *evangelium juxta duodecim apostolos et secundum Matthæum* (1).

Mais, dit-on, en accordant même que nous n'ayons, dans aucun de nos évangiles, la relation d'un témoin oculaire, il paraît incroyable qu'à une époque où tant de témoins oculaires vivaient, il se soit formé, dans la Palestine même, des légendes non historiques sur Jésus et des recueils de ces légendes. Qu'au temps des apôtres, disons-le d'abord, des recueils de récits sur la vie de Jésus aient déjà été dans une circulation générale, et qu'un de nos évangiles en particulier ait été connu d'un apôtre et reconnu par lui, c'est ce qui ne pourra jamais être prouvé. Quant à la naissance d'anecdotes isolées, il ne faut que développer davantage les idées qu'on se fait de la Palestine et des témoins oculaires, pour comprendre que ces idées n'empêchent nullement d'admettre que des légendes aient été créées de si bonne heure. Accordons que ces légendes se sont toutes formées en Palestine ; qui nous dit donc qu'elles ont dû justement se former dans les lieux où Jésus avait résidé le plus long-temps, et où les vrais événements de sa vie étaient connus ? Quant aux témoins oculaires, si par là on entend les apôtres, il faudrait leur attribuer une véritable ubiquité, pour qu'ils eussent pu déraciner les légendes non historiques

(1) De Wette, l. c.

sur Jésus partout où elles germaient et prenaient croissance. Si l'on entend, au contraire, dans un sens plus large, des témoins oculaires qui, sans avoir constamment accompagné Jésus, ne l'aient vu qu'une fois ou deux, ils ont dû être fort disposés à remplir, par des imaginations mythiques, les lacunes de ce qu'ils savaient sur le cours de sa vie. On objecte encore que la formation d'une pareille masse de mythes est incompréhensible dans un âge déjà historique tel que l'époque des premiers empereurs romains. Mais l'idée d'un âge historique est une idée très étendue, et il ne faut pas non plus qu'elle nous fasse illusion. Pour tous les lieux situés sous un même méridien, le soleil, dans la même saison, n'est pas visible au même moment ; ceux qui habitent sur le sommet des montagnes ou sur des plaines élevées l'aperçoivent plus tôt que ceux qui résident dans des gorges et dans des vallées profondes ; de même le temps historique ne se lève pas pour toutes les nations à la même époque. Le peuple, en Galilée et en Judée, n'a pas dû, par cela seul que la Grèce, avec sa culture développée, et Rome, capitale du monde, avaient atteint dès lors un certain degré, avoir atteint de son côté le même degré. Mais, dit-on, le peuple juif avait depuis long-temps l'habitude d'écrire ; sans doute, et même la période brillante de sa littérature était déjà passée ; ce n'était plus une nation croissante, et par conséquent productive, c'était une nation sur son déclin. Mais, durant même tout le cours de son existence politique, le peuple hébreu n'a jamais eu, à vrai dire, un sentiment net de l'histoire ; ses livres historiques les plus récents, par exemple ceux des Macchabées, et même les ouvrages de Josèphe, ne sont pas exempts de récits merveilleux et extravagants. Dans le fait, il n'y a pas de sentiment nettement historique tant que l'on ne comprend pas l'indissolubilité de la chaîne des causes finies et l'impossibilité des miracles. Cette compréhension, qui manque à tant d'hommes, même

de notre temps, existait encore moins à l'époque dont il s'agit dans la Palestine, et, en général, dans l'empire romain parmi la grande masse. Si une conscience, dans laquelle la porte n'est pas fermée au merveilleux, est entraînée complètement par le torrent de l'exaltation religieuse, elle pourra trouver tout croyable; et si cette exaltation s'empare d'une grande foule, une nouvelle faculté productrice s'éveillera, même chez le peuple le plus épuisé. Une telle exaltation n'avait pas besoin, pour naître, de miracles comme ceux qui sont racontés dans les évangiles; et, pour en concevoir la production, il suffit de savoir quel était, à cette époque, l'appauvrissement religieux, appauvrissement si grand, qu'il inspirait aux esprits qui sentaient le besoin de la religion, du goût pour les formes de culte les plus extravagantes, et de se rappeler quelle énergique satisfaction religieuse s'offrait dans la croyance à la résurrection du Messie mort, et dans le fond même de la doctrine de Jésus.

§ XIV.

La possibilité de l'existence de mythes dans le Nouveau Testament est prouvée par des raisons intrinsèques.

D'après ce qui vient d'être dit, on voit que les témoignages extrinsèques sur la rédaction de nos évangiles, loin de nous forcer à croire que ces livres aient été composés par des témoins oculaires, ou seulement par des personnes bien informées, sont absolument insuffisants pour décider un problème dont la solution ne dépend plus que des raisons intrinsèques, c'est-à-dire de la nature même des récits évangéliques. En conséquence, mon ouvrage actuel ayant pour but l'examen de chacun de ces récits en particulier, je pourrais passer immédiatement de l'Introduction au corps même du traité. Cependant il peut paraître utile de faire précéder cette recherche spéciale d'une question générale;

c'est de savoir jusqu'à quel point l'existence de mythes, dans la religion chrétienne, est compatible avec le caractère de cette religion, et jusqu'à quel point encore il est loisible, en vertu de la nature dominante des récits évangéliques, de les considérer comme des mythes. Remarquons toutefois que, si l'examen critique des détails qui va suivre dans mon livre, réussit à prouver l'existence positive de mythes dans le Nouveau Testament, la démonstration préliminaire de la possibilité de cette existence devient ici quelque chose de superflu.

Si nous comparons les religions de l'antiquité, appelées mythologiques, avec les religions juive et chrétienne, nous serons frappés certainement de plusieurs différences entre les histoires sacrées des premières, et les histoires sacrées des deux dernières. Avant tout, on fait ordinairement remarquer que l'histoire sacrée de la Bible se distingue essentiellement, par son caractère et sa valeur morale, des légendes divines des Indiens, des Grecs, des Romains, etc. « Dans les unes, dit-on, il s'agit des combats, des amours de Crichna, de Jupiter, et de tant de récits qui choquaient déjà le sentiment moral de païens éclairés, et qui révoltent le nôtre; dans les autres, le cours entier de la narration n'offre rien qui ne soit digne de Dieu, qui ne soit propre à instruire l'intelligence, à élever le cœur. » Ici, d'une part, on peut répondre, au nom du paganisme, que l'apparence immorale de plusieurs récits tient à ce que leur signification primitive a été, plus tard, mal comprise; d'autre part, on a contesté à l'Ancien Testament que la pureté morale régnât dans toutes les parties de son histoire. Il est vrai que ces objections n'ont pas toujours été bien fondées; car on n'y distinguait pas suffisamment ce qui est attribué à des individus humains, qui sont loin d'être représentés comme des modèles sans tache, de ce qui est attribué à Dieu et approuvé par lui. Remarquons pourtant que certains ordres divins, tels que celui qui fut donné aux Israélites de déro-

ber des vases d'or à leur sortie d'Égypte, ne sont guère moins choquants, pour un sentiment moral développé, que les vols du Mercure grec. Au reste, quand on accorderait que cette différence est aussi tranchée que possible (et elle l'est certainement pour le Nouveau Testament), néanmoins elle ne constituerait nullement une preuve du caractère historique des récits de la Bible; car, si un récit divin immoral est nécessairement faux, le récit divin le plus moral n'est pas nécessairement vrai.

« Mais, dit-on, il y a trop de choses incroyables, incompréhensibles dans les fables païennes, tandis qu'il ne se trouve rien de pareil dans l'histoire biblique, pourvu qu'on admette seulement l'intervention immédiate de Dieu. » Sans doute, pourvu qu'on l'admette. Autrement, les merveilles dans la vie d'un Moïse, d'un Elie, d'un Jésus, les apparitions de la divinité et des anges pourraient sembler aussi peu croyables que ce que les Grecs racontent de leur Jupiter, de leur Hercule, de leur Bacchus; si, au contraire, on suppose le caractère divin ou la descendance divine de ces personnages, leurs actions et leurs aventures mériteront autant de croyance que celles des hommes bibliques, avec une supposition semblable. « Pas autant, pourra-t-on répondre; car, si Vichnou a paru dans les trois premiers avatars sous la forme de poisson, de tortue et de sanglier; si Saturne a dévoré ses enfants; si Jupiter s'est métamorphosé en taureau, en cygne, ce sont des récits bien autrement incroyables que ceux où l'on voit Jehovah, avec une forme humaine, joindre Abraham sous le térébenthinier, ou apparaître à Moïse dans le buisson ardent. » C'est là le caractère extravagant de la mythologie païenne, et il est vrai que plusieurs récits de l'histoire biblique en ont une forte teinte; par exemple, les narrations sur Balaam, Josué, Samson; mais ce caractère y est moins saillant, et il n'en forme pas le trait général, comme dans la religion

indienne, et même dans certaines parties de la religion grecque. Mais comment cela serait-il décisif dans la question? On en peut conclure que l'histoire biblique sera moins éloignée de la vérité que la fable indienne ou grecque, mais nullement que l'histoire biblique soit vraie, ou ne puisse rien contenir de controuvé.

« Mais, dit-on, les sujets de la mythologie païenne sont en grande partie tels, que l'on sait d'avance, avec certitude, qu'ils ne sont que pure fiction; au lieu que l'existence réelle de ceux de l'histoire biblique est incontestable. Un Brahma, un Ormuzd, un Jupiter, n'ont jamais existé; mais il existe un Dieu, un Christ, et il a existé un Adam, un Noë, un Abraham, un Moïse. » L'existence d'un Adam, d'un Noë, a déjà été révoquée en doute comme celle de ces individus de la religion païenne, et est sujette en effet au doute; d'un autre côté, la légende grecque d'Hercule, de Thésée, d'Achille et d'autres héros, peut renfermer quelque chose d'historique. Mais ce n'est pas là qu'il faut s'arrêter; car, lors même qu'on se bornerait à conclure seulement qu'en cela encore l'histoire biblique est moins loin de la vérité que le mythe païen, sans en conclure que l'histoire biblique doive être vraie, néanmoins l'esprit ne peut s'empêcher de remarquer que cette différence s'ajoute aux deux autres différences déjà signalées en faveur de la vérité de la Bible. Allons donc plus loin, et voyons à quels caractères nous reconnaissons que les dieux grecs sont des êtres fictifs. N'est-ce pas parce que des choses leur sont attribuées, incompatibles avec l'idée de Dieu? Au contraire, le dieu biblique est pour nous le dieu véritable, parce que, dans ce que la Bible dit de lui, il ne se montre rien d'inconciliable avec l'image que nous nous faisons de la divinité. Sans compter que la multiplicité des divinités païennes et les détails de leurs volontés et de leurs actes sont en contradiction avec cette image, ce qui nous choque tout d'abord,

c'est que les dieux eux-mêmes ont une histoire; ils naissent, croissent, se marient, engendrent des enfants, accomplissent des exploits, livrent des combats, subissent des labeurs, triomphent et sont vaincus. Or notre idée de l'être absolu n'est pas conciliable avec l'idée d'un être sujet au temps et au changement, en butte aux réactions et aux souffrances. Donc des récits où les êtres divins sont ainsi représentés n'ont rien d'historique et sont des mythes.

C'est dans ce sens que l'on soutient que, dans la Bible, l'Ancien Testament même ne renferme pas de mythes. A la vérité, l'histoire de la création avec sa succession de jours de travail et son repos final après l'œuvre accomplie; l'expression souvent répétée dans le cours ultérieur du récit, que Dieu s'est repenti; à la vérité, dis-je, ces dires et d'autres semblables ne peuvent guère échapper au reproche d'attribuer à Dieu un caractère temporel. Aussi est-ce à cela que se sont attachés ceux qui ont voulu interpréter mythiquement cette histoire primitive. De même encore, raconter des apparitions divines ou des miracles opérés par la Divinité même, c'est supposer que Dieu se montre ou agit exclusivement dans un lieu déterminé, dans un moment déterminé; et tous ces récits permettent de soutenir que c'est faire descendre Dieu dans le temps, et assimiler son mode d'agir à celui des hommes. Néanmoins on peut, en général, dire de l'Ancien Testament que l'idée de Dieu n'y paraît point souffrir d'atteinte du caractère temporel que l'on y donne à son mode d'agir; ce caractère temporels'y montre plutôt comme une simple forme, comme une apparence inévitable produite par les bornes nécessaires qui limitent, chez l'homme, et surtout chez l'homme non éclairé par la science, le pouvoir de l'expression. Dire dans l'Ancien Testament : Dieu fit une alliance avec Noé, avec Abraham, conduisit plus tard son peuple hors de l'Égypte, lui donna des lois, l'amena dans la terre promise, lui suscita des juges, des rois, des prophètes, et le punit enfin de sa

désobéissance par l'exil ; c'est tout autre chose, chacun le remarque, que de raconter de Jupiter qu'il naquit, en Crète, de Rhée, qu'il y fut caché dans une caverne aux regards de son père Saturne, qu'ensuite il enchaina son père, délivra les Uranides, vainquit, avec leur aide, et avec la foudre qu'il tenait d'eux, les Titans rebelles, et enfin partagea le monde entre ses frères et ses enfants. La différence essentielle entre les deux tableaux, c'est que, dans le tableau païen, le dieu lui-même est un être sujet à développement, autre à la fin qu'au commencement, et qu'en lui et pour lui quelque chose se produit et s'accomplit. Au contraire, dans le tableau biblique, ce n'est que du côté du monde que quelque chose change, Dieu persiste dans son identité absolue : *il est celui qui est*, suivant l'expression de la Bible ; et ce qui, en lui, paraît appartenir au temps, n'est qu'un reflet superficiel projeté sur son mode d'agir par la marche des choses du monde, marche qu'il a causée et qu'il dirige. Dans la mythologie païenne, les dieux ont une histoire ; dans l'Ancien Testament, Dieu n'en a point ; son peuple seul en a une ; et si par le nom de mythologie on entend essentiellement une histoire des dieux, il est vrai que la religion hébraïque n'a pas de mythologie.

La religion chrétienne tient de la religion hébraïque la connaissance de l'unité et de l'immuabilité de Dieu. Si le Christ naît, croît, fait des miracles, souffre, meurt et ressuscite, ce sont les actes et une destinée du Messie, et, au-dessus, Dieu demeure dans son immuable identité. Ainsi, en tant que le mot mythologie est pris dans le sens indiqué plus haut, le Nouveau Testament ne connaît pas non plus de mythologie. Cependant, en face de l'Ancien Testament, la position est quelque peu changée. Jésus s'appelle le fils de Dieu, non dans le même sens que les rois théocratiques qui ont porté ce titre, mais comme engendré véritablement par l'esprit divin, ou parce que le Verbe divin est incarné

en lui. Or, il ne fait qu'un avec son père, et la plénitude de la divinité réside en lui ; donc il est ici plus que Moïse. Agir et souffrir ne sont pas chez lui des choses extérieures à la divinité ; et, bien qu'il ne faille pas se représenter le rapport de la divinité avec Jésus comme un rapport de souffrance pour la nature divine, néanmoins ici, d'après le Nouveau Testament, et surtout d'après la doctrine subséquente de l'Église, c'est toujours un être divin qui vit et souffre, et ce qui lui arrive a une valeur et une signification absolues. Ainsi, en appelant mythe une histoire des dieux, on pourrait admettre que, de ce côté, le Nouveau Testament participe, plus que l'Ancien Testament, du caractère mythique. Mais, si l'on insiste pour donner à l'histoire de Jésus le titre de mythique, il faut remarquer que cette dénomination non seulement ne préjuge rien sur le fond de la question historique, mais même est sans importance aucune pour la solution à intervenir. En effet, c'est l'immuabilité de Dieu qui ne peut souffrir aucune atteinte ; or l'entrée en une existence passagère comme celle du Messie, laissant en dehors cette immuabilité, ne contredit pas l'idée de Dieu. Donc l'histoire évangélique, bien que portant la désignation de mythique, pourrait encore être vraie historiquement.

Ainsi l'histoire biblique ne blesse pas notre conception de Dieu de la même manière que la mythologie païenne ; elle n'est donc pas, comme elle, marquée, tout d'abord, par cela seul, du caractère de la fiction, sans cependant que le caractère historique, remarquons-le bien, en soit encore aucunement garanti. Mais il est une autre question qu'il faut examiner. L'histoire biblique n'est-elle pas moins en accord avec notre conception du monde qu'avec notre conception de Dieu, et ce désaccord ne la dépouille-t-il pas de toute réalité historique ?

Dans l'antiquité, et surtout dans l'Orient, avec une direction religieuse prédominante et une connaissance fort pe-

tite des lois de la nature, on se représentait l'enchaînement des êtres et des existences dans le monde comme quelque chose d'assez lâche ; on croyait pouvoir s'élançer dans l'infini de chaque point de cette chaîne, et considérer Dieu comme la cause immédiate de chaque changement dans la nature et dans l'humanité. Telle est aussi la conception dans laquelle l'histoire biblique a été écrite. Sans doute, dans cette histoire, Dieu n'opère pas tout par lui-même ; jamais homme raisonnable n'a pu, dans l'ordre des choses finies, concevoir, de la sorte, la production des phénomènes ; la connexion des causes, en une foule de cas, assiége notre esprit d'une manière trop immédiate pour le permettre. Mais il règne, dans l'Ancien Testament, une disposition générale à dériver directement de Dieu tout, même les événements particuliers, pour peu qu'ils paraissent avoir quelque gravité. C'est lui qui donne la pluie et le soleil ; il envoie le vent d'est et l'orage ; il dispense la guerre, la famine, la peste ; il endurecit les cœurs, il les amollit ; il inspire des pensées et des résolutions. Ce sont surtout ses instruments choisis et ses favoris sur lesquels et par lesquels il agit immédiatement. L'histoire du peuple d'Israël offre à chaque pas les traces de son intervention directe ; par Moïse, Élie, Jésus, il a opéré des choses à jamais impossibles dans le cours régulier de la nature.

En contradiction avec cette opinion antique, les modernes doivent à une série des plus pénibles recherches prolongées pendant des siècles, de concevoir que tout dans le monde est enchaîné par une chaîne de causes et d'effets qui ne souffre aucune interruption. A la vérité, les choses particulières et les sphères des choses ne sont pas tellement circonscrites dans leurs limites respectives qu'elles demeurent inaccessibles à une action, à une interruption du dehors ; loin de là, les influences d'un objet ou d'un règne de la nature s'engrènent les unes dans les autres ; le libre arbitre de

l'homme brise le développement de mainte chose, et les causes naturelles réagissent, à leur tour, sur la liberté humaine. Mais toujours est-il que l'universalité des choses finies forme un cercle immense qui, devant, il est vrai, son existence et sa constitution présente à un cercle supérieur, demeure impénétrable à quoi que ce soit venant du dehors. Cette conviction est tellement entrée dans la conscience du monde moderne que, dans la vie réelle, penser ou soutenir que l'action divine s'est manifestée quelque part immédiatement, c'est se faire considérer comme un ignorant ou un imposteur. Et même cette conviction a été poussée jusqu'à l'extrême ; quand les lumières modernes eurent engendré une opinion directement opposée à celle de la Bible, on écarta complètement la causalité divine, on ne lui laissa d'action immédiate que dans la création, supposant qu'à partir de ce moment, cette action était devenue médiate, c'est-à-dire que Dieu n'agissait plus sur le monde que par la direction même qu'il lui avait donnée en le créant. Du point de vue où l'on aperçoit, dans la nature et dans l'histoire, un tissu serré de causes finies et d'effets, il était impossible de considérer comme de l'histoire les récits bibliques dans lesquels ce tissu paraît troué, en d'innombrables endroits, par l'intervention de la causalité divine.

A la vérité, un examen plus attentif montre que, si l'opinion antique détruisait l'idée du monde, l'opinion moderne détruisait l'idée de Dieu, même lorsqu'elle n'en niait pas directement l'existence. Car, ainsi qu'on l'a remarqué souvent et avec raison, ce n'est plus un dieu et un créateur, c'est un artiste limité et fini qui n'agit immédiatement sur son œuvre qu'au moment où il la produit, qui ensuite l'abandonne à elle-même, et qui se trouve, avec la plénitude de son activité, exclu d'un cercle de l'existence. Aussi, afin de conserver au monde son enchaînement, à Dieu, son activité infinie, a-t-on songé à réunir les deux

opinions, et à sauver par là la vérité de l'histoire biblique. On dit donc que, dans la règle, le monde ne se meut que suivant l'enchaînement des causes et des effets qui y sont liés, et que Dieu n'agit sur le monde que médiatement; mais que, dans des cas particuliers et quand il le juge nécessaire pour un but spécial, il ne s'est pas ôté le pouvoir d'intervenir immédiatement dans le cours des changements temporels (1). Telle est maintenant la doctrine du surnaturalisme moderne, et il est visible que c'est un faux essai de conciliation; car, bien loin d'éviter les vices des deux opinions opposées, elle les réunit et y joint une nouvelle faute, la contradiction de deux opinions mal rapprochées. En effet, l'enchaînement de la nature et de l'histoire reste rompu comme dans l'antique opinion de la Bible, et l'activité de Dieu est bornée comme dans l'opinion opposée. A quoi il faut ajouter qu'en admettant que Dieu agit tantôt médiatement et tantôt immédiatement sur le monde, on introduit dans son action, un changement, et par conséquent un élément temporel; reproche qu'on peut aussi adresser à la Bible, en tant qu'elle distingue, dans l'activité divine, des actes particuliers; et à l'opinion opposée, en tant qu'elle distingue l'action de Dieu dans la création, de son action dans la conservation du monde.

Si donc l'idée de Dieu exige une action immédiate, l'idée du monde une action simplement médiate, et si l'on ne peut concilier ces deux actions, en admettant entre elles une alternative, il ne reste plus qu'à supposer que toutes les deux sont constamment et perpétuellement réunies, c'est-à-dire que l'influence de Dieu sur le monde est toujours double, à la fois immédiate et médiate. A la vérité, soutenir cela, c'est soutenir qu'elle n'est ni l'une ni l'autre, et la distinction qu'on cherche à établir perd toute sa valeur.

(1) Heydenreich, *Ueber die Unzulässigkeit u. s. f.*, 1 Stück. Comparez Storr, *Doctr. christ.*, § 35 et seq.

Essayons de nous représenter plus exactement ces rapports. Si l'on part de l'idée de Dieu, laquelle exige une action immédiate sur le monde, le monde est éternellement, pour Dieu, un tout; au contraire, du point de vue du monde, du fini, le monde est essentiellement quelque chose composé de parties et de fragments, et c'est là ce qui exige pour nous une intervention de Dieu simplement médiate. De sorte qu'il faut dire : Sur le monde, dans son ensemble, Dieu agit immédiatement; mais sur chaque partie il n'agit que par l'intermédiaire de son action sur les autres parties, c'est-à-dire par les lois naturelles (1).

Cette manière de voir, d'après laquelle Dieu n'agit immédiatement que sur l'ensemble, n'est pas plus favorable à la valeur historique de l'histoire biblique que l'opinion examinée plus haut, suivant laquelle Dieu n'agit sur le monde que médiatement. Les miracles que Dieu opéra pour et par Moïse et Jésus ne découlent point de son influence immédiate sur l'ensemble, mais ils supposent une intervention immédiate sur des parties du monde, et contredisent, de la sorte, le type régulier de l'action divine. Ici, il est vrai, les surnaturalistes supposent une exception à ce type pour le cercle même de l'histoire biblique, supposition que nous ne pouvons accepter (2), car notre doctrine fait régner les mêmes lois dans tous les cercles des existences et des phénomènes; par conséquent elle déclare, de prime abord, non historique tout récit où ces lois sont violées.

Ainsi c'est le résultat, en apparence singulier si l'on veut, d'un examen général de l'histoire de la Bible, que les reli-

(1) A cette manière de voir, se rangent essentiellement : Wegscheider, *Institut. theol. dogm.*, § 12; De Wette, *Bibl. Dogm. Vorbereitung*; Schleiermacher, *Glaubensl.*, § 46 I.; Marheinecke, *Dogm.*, § 269 ff.

(2) C'est à cette liberté de toute présupposition que prétend l'ouvrage ici

soumis au jugement du lecteur, dans le même sens que l'on pourrait appeler libre de toute supposition un État dans lequel les privilèges de rang, de naissance, etc., ne seraient comptés pour rien. A la vérité, on pourrait dire que cet État fait la supposition que tous les citoyens sont également hommes, de

gions hébraïque et chrétienne ont leurs mythes comme toutes les autres. Ce résultat se confirme encore quand on part de l'idée de religion, et qu'on se demande : quel est l'élément qui, appartenant à l'essence même de la religion, doit se trouver fondamentalement dans toutes, et en quoi, au contraire, les religions particulières différent-elles ? Si, définissant la religion en regard de la philosophie, on dit que la religion donne à la conscience le même fond de vérité absolue que la philosophie, mais sous forme d'image et non sous forme d'idée, il est aisé de comprendre que le mythe ne peut manquer qu'au-dessous et au-dessus du point de vue propre à la religion, mais que l'existence en est essentiellement nécessaire dans la sphère religieuse.

Chez les peuples les plus sauvages et les plus misérables seulement, par exemple chez les Esquimaux et autres semblables, nous trouvons que les hommes ne se sont pas élevés jusqu'à concevoir, en dehors d'eux-mêmes, l'objet de leur religion, mais qu'elle reste renfermée et confondue avec le propre sentiment de leur existence. Ils ne savent rien encore de dieux, d'êtres célestes, de puissances supérieures, et toute leur religion consiste dans l'obscur sensation qu'ils éprouvent en présence de l'ouragan, de l'éclipse de soleil ou du sorcier. Ensuite la réalité absolue de la religion se dégage de plus en plus de la confusion qui l'obscurcissait, et, cessant d'être subjective, elle devient objective. Alors les puissances supérieures qui règlent l'existence sont contemplées et adorées dans les objets qui frappent les sens, dans le so-

même que notre opinion suppose qu'une même régularité préside à tous les événements. Mais ce n'est là que changer (ce qui peut toujours se faire) une proposition négative en une proposition affirmative. Au contraire, la proposition, que des lois particulières ont présidé à l'histoire de la Bible, est, en soi, une affirmation ; se refuser de l'admettre, est

une négation. Or, d'après la règle connue, l'affirmation, non la négation, a besoin d'être prouvée. Donc, l'opinion de lois particulières pour la Bible, et non l'opinion contraire, dans le cas où les preuves seraient nulles ou insuffisantes, doit être considérée comme une supposition.

leil, dans la lune, dans des montagnes, dans des animaux. Mais, plus la signification que l'on attribue à ces objets est différente de leur état réel, plus l'imagination crée un nouveau monde qu'elle peuple d'êtres divers; et les rapports de ces êtres entre eux, leurs actes et leurs opérations, ne pouvant être imaginés que comme on s'imagine les actions humaines, ne peuvent, non plus, que se présenter avec le caractère de l'histoire et du temps. Lors même que la conscience humaine s'est élevée jusqu'à concevoir l'unité de Dieu, cependant l'existence et l'activité de Dieu ne sont considérées que comme une succession d'actes divins; d'un autre côté, les événements naturels et les actions humaines ne peuvent prendre, dans cette conscience, une signification divine qu'autant qu'elle y croit voir des actes divins et des miracles. C'est à la philosophie qu'il appartient de concilier le monde de la représentation religieuse avec le monde véritable, en montrant que la pensée de Dieu est l'existence de Dieu, et que la révélation spontanée de l'idée divine se reconnaît dans le cours régulier de la vie qui anime la nature et l'histoire.

La production de représentations mythiques peut se rattacher tantôt à une cause naturelle, tantôt à une cause historique, tantôt aussi provenir d'imaginations et de pensées, distinction qui, il faut le reconnaître, est flottante; car des causes historiques se mêlent avec des causes naturelles; et, quand on poursuit suffisamment les imaginations et les pensées, on voit qu'elles sont provoquées par des influences naturelles et historiques. L'un ou l'autre élément, suivant le caractère différent des religions particulières, prédomine dans leurs mythes. Les religions hébraïque et chrétienne se sont, plus que toutes les autres, élevées au-dessus du sol-naturel, et, pour cette raison, le plus grand nombre, à beaucoup près de leurs mythes, ont un fondement soit dans l'histoire, soit dans la pensée. Les actions et les destinées du peuple hébreu, sa spécialité dont il avait conscience parmi tous les

autres peuples, forment la souche de tous les mythes de l'Ancien Testament, en tant qu'ils sont nés primitivement parmi le peuple d'Israël, et qu'ils n'y ont pas été transplantés du cercle des religions environnantes. Les récits du Nouveau Testament que nous nous voyons obligés de déclarer mythiques ont pour point de départ, d'un côté la grandeur de l'esprit et du caractère de Jésus, et de l'autre les opinions déjà existantes que l'on avait sur le Messie parmi ses compatriotes. Si le premier point de départ donne aux mythes du Nouveau Testament le caractère historique, le second leur donne le caractère philosophique; et cependant, à vrai dire, les opinions préexistantes sur le Messie, ayant été produites par les anciennes conditions d'existence du peuple hébreu, ont leurs racines dans un sol historique. Ainsi, par exemple, le mythe de la transfiguration de Jésus a, pour fondement historique, la grande impression que Jésus fit sur ses contemporains et sur les générations suivantes; l'œuvre de la pensée seule, ou, si l'on veut, la portion philosophique, c'est que, du Messie, on attendait une ressemblance avec Moïse et Élie, et par conséquent une illumination de la face; attente qui, à son tour, avait sa cause dans les récits, partie mythiques, partie historiques, de l'Ancien Testament sur ces deux hommes.

Que de tels récits qui représentent comme arrivé ce qui n'arriva jamais, aient été composés sans fraude préméditée, et tenus pour vrais sans une crédulité excessive, c'est ce qui paraît surprenant au premier coup d'œil, et cette objection a été opposée comme une difficulté insurmontable à la conception mythique de plusieurs récits de l'Ancien et du Nouveau Testament. Si cette difficulté était réelle, il serait aussi impossible d'expliquer mythiquement la légende païenne que la légende hébraïque et chrétienne; et, la mythologie profane ayant surmonté cet obstacle, la mythologie biblique n'y échouera pas. Je transcris ici tex-

tuellement un long passage d'un savant fort versé dans la mythologie et dans l'histoire primitive ; je le transcris parce qu'il est clair que les idées préliminaires fournies par la mythologie générale pour l'intelligence de mes propres recherches sur le mythe évangélique ne sont pas encore familières à tous les théologiens.

« Comment, se demande Otfried Müller (1), concilier ces deux choses, à savoir que, dans le mythe, on trouve intimement incorporés le fait et une pure idée qui n'a jamais eu de réalité historique, et que pourtant les mythes ont été crus et tenus pour vrais ? Cette pure idée, sans réalité historique, dira-t-on, n'est pas autre chose qu'une fiction revêtue des formes d'un récit ; or, une fiction de ce genre qui exigerait un concours complet de plan, d'invention et d'exposition, ne peut, sans miracle, avoir été trouvée par plusieurs à la fois ; donc, c'est un seul individu qui en est l'auteur. Et maintenant comment cet individu a-t-il convaincu tous les autres que son invention n'était pas une fiction ? Admettons-nous qu'il a été un fourbe adroit qui a su persuader les autres par des illusions et de vaines apparences, aidé peut-être en cela par des compères qui certifiaient au peuple avoir aussi vu ce qu'il racontait ? ou bien nous le figurerons-nous comme un homme plus heureusement doué, comme un être supérieur que les autres crurent sur parole, recevant de lui comme une révélation sainte ces mythes sous l'enveloppe desquels il cherchait à leur communiquer des vérités salutaires ? Mais il est impossible de prouver qu'une pareille caste de fourbes ait jamais existé dans la Grèce antique (ou dans la Palestine) ; de plus, la tromperie ainsi arrangée en système, fine ou grossière, intéressée ou philanthropique, ne s'accorde pas, si l'impression faite sur nous par les plus anciennes productions de l'es-

(1) *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, S. 110 ff.

prit grec (et chrétien) ne nous trompe pas, avec la noble simplicité de ces temps. Nous en venons à penser que l'on ne peut, non plus, supposer au mythe un inventeur dans le sens propre du mot. Or, à quoi mène ce raisonnement ? à rien autre chose évidemment qu'à la conclusion suivante : qu'il faut écarter de nos recherches, comme inapplicable à la formation du mythe, toute supposition d'une invention, c'est-à-dire d'un acte prémédité et libre par lequel l'auteur aurait revêtu des apparences de la vérité quelque chose reconnu faux par lui-même ; en d'autres termes, qu'une certaine nécessité préside à la réunion de l'idée et du fait qui sont incorporés dans le mythe ; que ceux qui l'ont formé y ont été conduits par des impulsions qui agissaient sur tous également, et que les deux éléments du mythe s'y sont confondus, sans que les auteurs de cette confusion aient eux-mêmes reconnu la différence des deux éléments et en aient eu conscience. Une certaine nécessité dans la production du mythe, l'ignorance de son caractère parmi ceux qui le produisent, telle est la double idée sur laquelle nous insistons. En la comprenant, nous comprenons en même temps que la discussion pour savoir si le mythe provient d'un individu ou de plusieurs, du poète ou du peuple, ne porte pas, dans les cas mêmes où l'on peut la soulever, sur le fond de la question. Car, si l'individu, c'est-à-dire le narrateur, ne fait qu'obéir, dans l'invention du mythe, aux impulsions qui agissent simultanément sur le moral des autres, c'est-à-dire des auditeurs, il n'est plus que l'organe par lequel tous parlent, l'habile interprète qui sait, le premier, donner la forme et la couleur à ce que tous voudraient exprimer. Il est cependant possible que l'idée simultanée de cette nécessité et de cette ignorance paraisse obscure et même mystique à plusieurs de nos antiquaires (et de nos théologiens), et le paraisse parce qu'une telle faculté de produire des mythes n'a plus d'analogie dans l'intelligence des hommes d'aujourd'hui. Mais

l'histoire ne doit-elle pas accepter même ce qui est étrange, quand elle y est conduite par une recherche sans pré-vention? »

Aussitôt Müller, prenant pour exemple le mythe grec d'Apollon et de Marsyas, fait voir comment des mythes même compliqués, à la formation desquels plusieurs circonstances, éloignées en apparence, ont dû concourir, peuvent s'être ainsi développés insciemment. « Dans les fêtes d'Apollon, dit-il, on jouait ordinairement de la harpe, et la piété des fidèles voulait voir dans le dieu l'auteur et l'inventeur de cette harmonie. En Phrygie, au contraire, la musique de la flûte était nationale, et attribuée de la même manière à un génie indigène, Marsyas. Les anciens Grecs sentirent que l'une de ces musiques était essentiellement opposée à l'autre; Apollon devait détester le son amorti ou sifflant de la flûte, et par conséquent hair Marsyas. Ce n'était pas assez; il fallait qu'il triomphât de Marsyas, afin que le Grec jouant de la harpe pût regarder l'instrument inventé par le dieu comme l'instrument le meilleur. Mais pourquoi le malheureux Phrygien dut-il être justement écorché? voici simplement l'origine du mythe. Auprès du château de Celænæ, en Phrygie, dans une caverne d'où sort un fleuve ou torrent appelé Marsyas, était suspendue une outre que les Phrygiens appelaient l'outre de Marsyas; car Marsyas, comme le Silène grec, était un demi-dieu caractérisant l'exubérance des sucs de la nature. Quand donc un Grec ou un Phrygien instruit à l'école des Grecs aperçut l'outre, il dut voir clairement comment Marsyas avait fini; sa peau, semblable à une outre, était encore suspendue dans la caverne: Apollon l'avait fait écorcher. Dans tout cela il n'y a aucune fiction arbitraire; beaucoup purent en avoir l'idée, et celui qui le premier l'exprima savait d'avance que les autres, familiers avec les mêmes conceptions, ne douteraient pas de la chose un seul moment. »

« La principale raison qui fait que les mythes sont si peu simples dans leur contexte, c'est que, pour la plupart, ils n'ont pas été formés d'un seul coup. Loin de là, ils se sont développés peu à peu et successivement sous l'action de circonstances et d'événements divers, tant extérieurs qu'intérieurs. Toutes ces impressions diverses ont été reçues par la tradition, qui, vivant dans la bouche du peuple sans s'être encore fixée et immobilisée par l'écriture, était restée muable et flottante; et les mythes n'ont pris la forme sous laquelle ils nous sont parvenus que dans le cours des siècles. (Je montrerai plus bas jusqu'à quel point cette dernière considération est applicable aussi à une grande partie des mythes du Nouveau Testament.) C'est là un fait aussi important que lumineux, et cependant on le perd trop souvent de vue dans l'explication des mythes, que l'on considère comme une allégorie imaginée soudainement par un individu dans le dessein précis de cacher une pensée sous la forme d'un récit. »

Müller exprime ici l'opinion, que le mythe a pour fondement, non une conception individuelle, mais la conception générale et supérieure d'un peuple (ou d'une communauté religieuse); et cette opinion est appelée par un juge compétent de l'ouvrage de Müller « la condition essentielle pour » bien comprendre l'ancien mythe; condition qui, reconnue » ou rejetée, divise dès l'abord, en deux systèmes absolument contraires, toute étude de mythologie (1). »

Cependant il n'est pas facile de tirer une ligne de démarcation générale entre la fiction volontaire et la fiction involontaire. Quand un fait, devenu dans la bouche du peuple l'objet de longs récits et de louanges croissantes, a pris, dans le cours du temps, la forme d'un mythe, alors on écarte sans peine, dans ces cas du moins, l'idée d'une fiction volontaire; car un pareil mythe est la production, non d'un

(1) Ce sont les paroles de Baur, dans son examen des *Prolegomena* de Müller;

dans *Jahn's Jahrbüchern f. Philol. u. Pædag.*, 1828, 1 Hefte., S. 7.

individu, mais de sociétés entières et de générations successives parmi lesquelles la narration, transmise de bouche en bouche, et recevant l'addition involontaire d'embellissements, tantôt d'un narrateur et tantôt d'un autre, s'est grossie comme la boule de neige. Mais avec le temps il se trouve des esprits plus heureusement doués, que ces légendes inspirent, et qui les prennent pour sujet d'un travail poétique; la plupart des récits poétiques que l'antiquité nous a transmis, tels que le cycle des légendes sur la guerre de Troie et sur Moïse, se présentent à nous sous cette forme remaniée et embellie. Ici on croirait que la fiction volontaire intervient nécessairement; mais on ne le croirait que d'après des suppositions erronées. Dans notre temps et avec notre culture intellectuelle, où le jugement et la critique dominant, il est difficile de se représenter un temps et une culture où l'imagination agissait assez puissamment pour transformer ses compositions en réalités dans l'esprit même de celui qui les créait. Mais l'intelligence produit, dans des sociétés éclairées, les mêmes miracles que l'imagination dans des sociétés moins éclairées. Prenons le premier historien ancien ou moderne qui s'est appliqué à relater les faits, par exemple Tite-Live. Numa, dit-il, imposa aux Romains une multitude de prescriptions religieuses, afin que le loisir ne laissât pas aux esprits une dangereuse licence, *ne luxuriarentur otio animi*, et parce qu'il regardait la religion comme le meilleur moyen de tenir en bride une multitude ignorante et grossière dans ces siècles, *multitudinem imperitam et illis sæculis rudem*. Ce roi, ajoutait-il, institua des jours fastes et néfastes, parce qu'il devait quelquefois être utile de ne rien faire avec le peuple, *idem nefastos dies fastosque fecit, quia aliquando nihil cum populo agi utile futurum erat* (1). D'où Tite-Live savait-

(1) 1, 19.

il que tels avaient été les motifs de Numa? Ils n'avaient pas été tels certainement; mais Tite-Live le croyait; c'est une combinaison de son intelligence et de sa réflexion qui lui parut tellement nécessaire, qu'il la présenta comme une réalité avec pleine conviction. La légende populaire ou un ancien poète s'était autrement expliqué les conceptions de Numa en fait d'institutions religieuses; il lui avait supposé des entrevues avec la nymphe Egérie, qui avait révélé à son protégé quel était le culte le plus agréable aux dieux. On le voit, le rapport est à peu près le même des deux côtés; si la légende a un auteur particulier, celui-ci a cru ne pouvoir expliquer ce que donnait l'histoire que par la communication avec un être surnaturel, comme Tite-Live ne croyait pouvoir l'expliquer que par la supposition de vues politiques. Le premier regardait le produit de son imagination, le second le produit de son intelligence, comme une réalité.

On accordera peut-être la possibilité d'une fiction involontaire, même quand un individu en est signalé comme l'auteur, dans les cas où le mythique se borne à quelques traits non historiques qui servent à compléter et à embellir un sujet historique; mais, si tout le récit est inventé, si l'on ne peut y trouver un fond historique, on continuera à soutenir qu'une fiction involontaire cesse d'être admissible. Il en sera ce qu'on voudra de la formation des mythes étrangers; toujours est-il que, pour le Nouveau Testament au moins, l'on peut rendre sensible comment des fictions de ce genre, sans préméditation et en pleine innocence, se sont formées très facilement sur Jésus. L'attente du Messie avait crû, long-temps avant Jésus, au sein du peuple d'Israël, et, à cette époque même, elle avait atteint le plus haut degré de maturité et de développement. Loin d'être une attente mal déterminée, elle avait été, dès le début, définie et revêtue de plusieurs caractères. Moïse passait pour avoir présagé à

son peuple un prophète semblable à lui-même (*le Seigneur, ton Dieu, te suscitera de ta nation et de tes frères un prophète semblable à moi*, 5. Mos. 18, 15); et ce passage était, au temps de Jésus, entendu du Messie (Act. Apost. 3, 22; 7, 37). De là le principe rabbinique : Comme a été le premier rédempteur (*goel*), de même sera le second rédempteur ; et cela a été développé suivant certains caractères particuliers que l'on attendait du Messie d'après le type de Moïse (1). De plus, le Messie devait venir de la race de David et en occuper le trône comme un second David (Matth. 22, 42; Luc, 1, 32; Ap. 2, 30) : c'est pourquoi l'on attendait du temps de Jésus que le Messie naîtrait, comme David, dans la petite ville de Bethléem (Joh. 7, 42; Matth. 2, 5 seq.). Dans le passage mosaïque cité plus haut, le Messie supposé était désigné comme prophète, et, en cette qualité, il était le couronnement et la clôture de la série prophétique. Or, les prophètes, dans l'ancienne légende nationale, avaient été glorifiés par les actions et les destinées les plus extraordinaires. Comment attendre moins du Messie ? Sa vie ne devait-elle pas être ornée, d'avance, de tout ce qu'il y avait de plus éclatant et de plus caractéristique dans la vie des prophètes ? L'attente populaire ne devait-elle pas lui attribuer le côté brillant de la vie des prophètes ; aussi bien que Jésus, le Messie manifesté, considéra ses souffrances et celles de ses disciples comme une participation au côté sombre de la vie de ces hommes de

(1) *Midrasch Kohemoth*, f. 73. 3 (dans Schœttgen, *Hortæ hebraicæ et talmudicæ*, 2, p. 541 et suiv.). R. Berechias nomine R. Isaaci dixit : Quemadmodum Goel primus (*Moses*), sic etiam postremus (*Messias*) comparatus est. De Goele primo quidnam Scriptura dicit ? *Exod.*, 4, 20 : Et sumpsit Moses uxorem et filios, eosque asino imposuit. Sic Goel postremus, *Zachar.*, 9, 9 : Pauper et insidens asino. Quidnam de Goele primo

nosti ? is descendere fecit man. q. d. *Exod.*, 16, 14 : Ecce ego plueré faciam vobis panem de cælo. Sic etiam Goel postremus manna descendere faciet, q. d. *Ps.* 72, 16 : Erit multitudo frumenti in terra. Quomodo Goel primus comparatus fuit ? is ascendere fecit puteum ; sic quoque Goel postremus ascendere faciet aquas q. d. *Joel.*, 4, 18 : Et fons e domo Domini egredietur, et torrentem Sittim irrigabit.

Dieu (Matth., 23, 29 et suiv.; Luc, 13, 33 et suiv.; comparez Matth., 5, 12)? Si Moïse et tous les prophètes avaient prophétisé sur le Messie, Joh., 5, 46; Luc, 4, 21, 24, 27), il était facile au peuple juif, avec sa tendance typologique, de considérer leurs actions et leurs doctrines, non moins que leurs sentiments et leurs prédictions, comme des types du Messie. Enfin, le temps du Messie était surtout attendu comme un temps de signes et de miracles. Les yeux des aveugles devaient voir, les oreilles des sourds entendre; le boiteux devait sauter, et la langue du muet louer Dieu (Isaïe, 35, 5 et suiv., 42, 7; comparez 32, 3, 4). Ces expressions, qui n'étaient que métaphoriques, furent prises au propre (Matth., 11, 5; Luc, 7, 21 et suiv.); et, de cette façon, l'image du Messie, dès avant l'apparition de Jésus, se trouva dessinée avec des traits de plus en plus détaillés (1). Ainsi plusieurs légendes sur Jésus n'étaient plus à inventer; elles étaient fournies par l'image du Messie, vivante dans l'espérance du peuple; elles y avaient été, pour la plupart, après de nombreux remaniements (2), transportées de l'Ancien Testament; il n'y avait qu'à les appliquer à Jésus (3), et à les

(1) *Tanchuma*, f. 54, 4 (dans Schettgen, *Hore*, p. 74) : R. Acha nomine R. Samuelis bar Nachmani dixit : quicumque Deus S. B. facturum est tempore messiano, ea jam ante fecit per manus justorum seculo ante Messiam elapso. Deus S. B. suscitabit mortuos, id quod jam ante fecit per Eliam, Elisam et Ezechielem. Mare exsiccabit, prout per Moysen factum est. Oculos caecorum aperiet, id quod per Elisam fecit. Deus S. B. futuro tempore visitabit steriles, quemadmodum in Abrahamo et Sara fecit.

Ce passage, en disant des hommes de Dieu de l'Ancien Testament que les miracles des temps messianiques se trouvent déjà dans leur temps, ne fait que remonter à la source d'où ces traits de l'image du Messie étaient provenus en grande partie dans l'origine. L'attente de la résurrection générale des morts avait dès lors sa source particulière. C'est probablement un passage d'Isaïe (35, 5; 42, 7) qui a fait dire que les yeux des aveugles

s'ouvriront. Il n'en est plus de même de ce passage pris ici au propre, du dessèchement de la mer, de la fécondation des femmes stériles, merveilles attendues pour l'époque du Messie; on ne peut y voir qu'une imitation des mythes de l'Ancien Testament.

(2) La légende de l'Ancien Testament a subi, même sans relation avec le Messie, des remaniements et des développements dans les temps postérieurs; aussi la dissemblance partielle des récits relatifs à Jésus avec les récits relatifs à Moïse et aux prophètes ne permet pas de conclure que les premiers ne sont pas sortis des seconds. On en a la preuve en comparant des passages comme ceux des Actes des Apôtres, 7, 22, 53, et les paragraphes correspondants dans Josèphe, *Antiq.* 2 et 3, avec le récit de l'Exode sur Moïse. Comparez encore avec le récit biblique sur Abraham, Josèphe, *Antiq.* 1, 8, 2; sur Jacob, 1, 19, 6; sur Joseph, 2, 5, 4.

(3) George, 3, 125. : Que l'on se re-

modifier d'après son caractère personnel et sa doctrine; et jamais peut-être application ne fut plus facile, puisque celui qui, le premier, transporta quelque trait pris à l'Ancien Testament dans l'annonciation de Jésus, crut sans doute lui-même à la réalité de son récit, et il le crut d'après l'argument suivant: Telle et telle chose appartiennent au Messie; or, Jésus a été le Messie; donc, ces choses sont arrivées à Jésus (1).

A la vérité, on peut dire que le second terme de cet argument, c'est-à-dire que Jésus a été le Messie, aurait d'autant moins convaincu ses contemporains que l'attente générale était plus fixée sur les actes merveilleux et les destinées extraordinaires du Messie, si Jésus n'avait pas réellement satisfait cette attente; mais la critique qui va suivre ne dépouille pas la vie de Jésus de tous les traits qui purent se prêter à être regardés comme des miracles; quant à ce qui manquait encore, la puissante impression produite par sa personne et par ses discours, tant qu'il fut vivant, ne permit pas à la réflexion de le comparer à cette mesure du Messie. De plus, il ne fut que peu à peu reconnu comme tel dans des cercles étendus, et, dès son vivant, le peuple peut avoir fait sur lui des récits extraordinaires (comparez Matth., 14, 2). Après sa mort, la croyance à sa résurrection, d'où qu'elle soit venue, a été plus que suffisante pour convaincre de sa qualité de Messie; de sorte que tout le reste du merveilleux dans sa vie doit être considéré, non comme la cause de la croyance à sa qualité de Messie, mais au contraire comme le produit de cette même croyance.

présente la ferme persuasion dont les disciples étaient pénétrés, que tout ce qui avait été prophétisé du Messie dans l'Ancien Testament devait nécessairement être accompli dans la personne de leur maître; qu'on se représente en outre que déjà bien des portions de la vie de Jésus étaient devenues des pages blanches, et l'on comprendra qu'une seule chose était possible, c'est que ces idées prissent un corps et qu'il en naquit les my-

thes que nous avons sous les yeux. Quand bien même la tradition aurait pu conserver un récit plus fidèle de la vie de Jésus, la conviction des disciples sur le caractère messianique et l'accomplissement des prophéties eussent eu assez de force pour triompher de la réalité historique.

(1) Comparez, sur un argument semblable de certains poètes grecs, O. Müller, *Prolegomènes*, p. 87.

Cependant il ne faudrait pas étendre à tous les récits de l'Ancien et du Nouveau Testament, que nous sommes obligés de considérer comme non historiques, le caractère qui est l'attribut de la plupart, c'est-à-dire d'avoir été composés sans dessein et sans que les auteurs eussent conscience de leurs propres fictions. Il se mêle des inventions préméditées et calculées dans tous les cycles légendaires, surtout quand il s'y attache un intérêt patriotique et religieux, et qu'ils deviennent le sujet d'une libre inspiration poétique ou de toute autre élaboration littéraire. Si les auteurs des chants homériques n'ont pu considérer comme réellement arrivé tout ce qu'ils racontaient des dieux et des héros, l'auteur des Paralipomènes n'a pu se faire complètement illusion, lorsque, s'écartant des livres de Samuel et des Rois, il transporta dans des siècles antérieurs des combinaisons qui n'avaient existé que plus tard; l'auteur du livre de Daniel (1) n'a pu, non plus, ignorer qu'il composait l'histoire de ce personnage sur le modèle de celle de Joseph, et qu'il arrangeait ses prédictions d'après l'événement. Il ne serait pas plus possible de croire à une illusion de ce genre dans plusieurs récits non historiques des évangiles, par exemple dans le premier chapitre du troisième évangile et dans plusieurs narrations du quatrième. Mais une fiction, même quand elle n'est pas complètement sans calcul, peut cependant encore ne comporter

(1) La comparaison des premiers chapitres de ce livre avec l'histoire de Joseph dans la *Genèse*, manifeste d'une manière instructive la tendance qu'eurent la légende et la poésie postérieures chez les Hébreux à former de nouvelles combinaisons sur le modèle des anciennes. Daniel (1, 2) est emmené captif à Babylone, comme Joseph en Égypte; il lui faut changer son nom (v. 7), comme Joseph; Dieu lui accorde que le prince des eunuques (v. 9) lui devienne favorable, comme à Joseph l'eunuque chef des soldats; il s'abstient de se souiller par l'usage des mets et des boissons du roi qu'on le presse de prendre (v. 8 et suiv.), abstinence aussi méritoire au temps d'Antiochus Épiphanes que celle de Joseph

vis-à-vis la femme de Potiphar; il se fait remarquer du roi (ch. 2) par l'interprétation d'un songe que le prince avait eu et que ses devins n'avaient pu lui expliquer; et non seulement Daniel trouve la signification du songe, mais encore le songe lui-même que le roi avait oublié. Ce dernier trait ne peut être considéré que comme une exagération romanesque de ce qui était attribué à Joseph. Dans l'historien Josèphe, l'histoire de Daniel a réagi d'une manière singulière sur celle de Joseph. Comme Nabuchodonosor oublie son rêve et l'interprétation donnée, suivant Josèphe, en même temps, de même Pharaon, encore d'après Josèphe, oublie l'interprétation qui avait accompagné le songe, *Antiq.* 2, 5, 4.

aucune fraude. Sans doute il n'en est pas ici tout-à-fait comme d'un poëme proprement dit; le poëte ne prévoit ni ne recherche, comme les auteurs supposés de maintes fictions bibliques, l'adoption de son poëme comme histoire. Mais il faut faire entrer en ligne de compte que, dans l'antiquité, surtout dans l'antiquité juive et parmi des cercles soumis à l'action religieuse, l'histoire et la fiction, la poésie et la prose, n'étaient pas séparées d'une manière aussi tranchée que parmi nous. C'est de cette façon que, parmi les Juifs et les premiers chrétiens, les écrivains les plus estimables publiaient leurs livres sous le couvert de noms réputés, sans penser commettre en cela un mensonge ou une fraude. La seule question qui puisse s'élever ici, est de savoir si de pareilles fictions d'un individu peuvent encore être appelées des mythes. En soi, elles ne sont pas mythiques; elles ne le deviennent qu'autant qu'elles trouvent croyance et qu'elles passent dans la légende d'un peuple ou d'un parti religieux, car alors il est clair que l'auteur les a conçues, non d'après ses propres pensées, mais en accord avec les sentiments d'une foule d'hommes (1).

Ce qui a été dit plus haut sur l'époque de la formation de plusieurs mythes évangéliques a encore de l'importance pour repousser une objection souvent renouvelée. L'espace, a-t-on dit, de trente et quelques années écoulées depuis la mort de Jésus jusqu'à la destruction de Jérusalem, espace pendant lequel la plus grande partie des récits évangéliques a dû se former, et même l'intervalle jusqu'à la moitié du II^e siècle, le temps le plus long que l'on puisse accorder pour le développement des plus récents de ces récits et pour la rédaction de nos évangiles, sont beaucoup trop courts pour qu'on y conçoive la création d'un cycle mythique aussi riche. Je réponds que, dans le fait, ce n'est pas durant ce laps de temps que s'est formée la plus grande partie du cycle évangélique; le premier fondement en était dans les mythes de l'Ancien Testament, composés avant et

(1) C'est l'avis de Müller, *theol. Studien u. Kritiken*, 1836, 3, S. 839 ff.

après l'Exil de Babylone; l'application de ces mythes au Messie attendu, et leurs modifications en ce sens, se sont poursuivies durant tout le cours des siècles écoulés depuis lors jusqu'à Jésus. Ainsi, entre le temps de la naissance de la première communauté chrétienne et celui de la composition des récits évangéliques, il n'y eut pas autre chose à faire qu'à transporter sur Jésus les mythes messianiques, déjà toutes formées pour la plupart, et à les modifier dans le sens chrétien et d'après les conditions individuelles de Jésus et de ses entours. La proportion de celles qui durent être composées intégralement fut petite.

§ XIV bis.

Idée et espèces du mythe évangélique.

Tout ce qui précède montre quel est le sens précis dans lequel nous employons l'expression de *mythe* appliquée à certaines parties de l'histoire évangélique. En même temps, qu'il me soit permis d'en exposer ici, par avance, les espèces et les gradations différentes que nous rencontrerons dans cette histoire.

Nous nommons *mythe évangélique* un récit qui se rapporte immédiatement ou médiatement à Jésus et que nous pouvons considérer, non comme l'expression d'un fait, mais comme celle d'une idée de ses partisans primitifs. Sur le terrain de l'évangile comme sur d'autres terrains, nous trouverons que le mythe, pris dans ce sens, est tantôt un mythe pur formant la substance du récit, tantôt un accident dans une histoire véritable.

Le *mythe pur*, dans l'évangile, aura deux sources qui, dans la plupart des cas, concourent simultanément à sa formation; seulement, tantôt l'une, tantôt l'autre, prédomine. La première de ces sources est, comme il a été dit, l'attente du Messie sous toutes les formes, attente qui existait parmi le peuple juif avant Jésus et indépendamment de lui; la seconde est l'impression particulière que laissa Jésus en vertu de sa personnalité, de son action et de sa destinée, et par laquelle il modifia l'idée que ses compatriotes se fai-

saient du Messie. C'est presque uniquement de la première source que provient, par exemple, l'histoire de la transfiguration; la seconde n'y a peut-être fourni qu'un trait, c'est celui où les personnages apparus sont représentés s'entretenant avec Jésus de la mort qui l'attend. Au contraire, c'est de la seconde source que dérive le récit où le rideau du temple est décrit se déchirant au moment de la mort de Jésus; car le motif principal qui paraît en avoir dicté la conception est la position de Jésus lui-même, et, après lui, de ses disciples vis-à-vis le culte juif et le Temple. Ici déjà nous trouvons quelque chose d'historique; ce n'est, il est vrai, qu'un simple reflet général du caractère et des rapports de l'époque; mais cela suffit pour constituer le sol où prend naissance l'idée créatrice du mythe, et dès lors nous sommes transportés sur le terrain du *mythe historique*.

Le mythe tient à l'histoire quand un fait particulier et précis est le thème dont l'imagination s'empare pour l'entourer de conceptions mythiques qui ont pour point de départ l'idée du Christ. Ce fait est tantôt un discours de Jésus, par exemple les discours sur les pêcheurs d'hommes et sur le figuier stérile, discours que nous lisons maintenant transformés en histoires merveilleuses, tantôt c'est un acte ou une circonstance réelle de sa vie; ainsi son baptême, événement réel, a été orné des détails mythiques que racontent les évangiles; il est possible encore que certains récits de miracles aient, pour fondement, des circonstances naturelles qui ont été ou présentées sous un jour surnaturel ou chargées de particularités miraculeuses.

Les conceptions énumérées jusqu'ici sont toutes désignées, avec raison, comme des mythes, même dans le sens nouveau et plus précis que George a donné à cette expression, en tant qu'une idée métaphysique ressort de la portion non historique qu'elles renferment, soit que cette portion ait été formée par la tradition, soit qu'elle ait un auteur particulier; mais il n'en est plus de même des parties où l'on remarque de l'indécision et des lacunes, des mal-

entendus et des transformations de sens, de la confusion et des mélanges, résultats naturels d'une longue tradition orale, ou bien dans lesquelles on trouve les caractères opposés, c'est-à-dire une vive image et un tableau complet, caractères qui semblent indiquer aussi une origine traditionnelle ; pour de telles parties la dénomination de *légendes* est plus convenable.

Enfin il faut distinguer, aussi bien du mythe que de la légende, ce qui, ne servant pas à une idée métaphysique ni ne dérivant de la tradition, doit être considéré comme une *addition de l'écrivain*, addition purement individuelle et qui a pour but de rendre les objets présents au lecteur, de les enchaîner, de les amplifier, etc.

Je n'ai voulu ici qu'énumérer les formes diverses que la portion non historique a prises dans les évangiles. La portion historique qui y reste encore en quantité considérable n'en souffre aucune atteinte.

§ XV.

Caractères distinctifs des mythes dans le récit évangélique.

La possibilité des mythes dans les évangiles étant ainsi démontrée d'après des raisons tant extrinsèques qu'intrinsèques, on se demande en terminant : comment en reconnaître la présence dans un cas particulier ?

Le mythe lui-même a deux faces ; d'abord il n'est pas de l'histoire ; secondement, il est une fiction, produit de la direction intellectuelle d'une certaine société ; par conséquent on le reconnaîtra à deux ordres de caractères, les uns négatifs, les autres positifs (1).

A. Un récit n'est pas historique, ce qui est raconté n'est pas arrivé de la manière qu'on le raconte :

1^o Quand les événements relatés sont incompatibles avec les lois connues et universelles qui règlent la marche des événements.

(1) Comparez, outre les écrits plus anciens cités § VIII, le livre de Bohlen intitulé *die Genesis*, S. XVII, et particu-

lièrement George, *Mythus und Sage*, S. 91 ff,

La première de ces lois, conforme aussi bien à de justes idées philosophiques qu'à toute expérience digne de foi, c'est que la cause absolue n'intervient jamais, par des actes exceptionnels, dans l'enchaînement des causes secondes, et qu'elle ne se manifeste que par la production de la trame infinie des causes finies et de leurs actions réciproques. Par conséquent, toutes les fois qu'un récit nous rapporte un phénomène ou un événement, en exprimant d'une manière formelle ou en donnant à entendre que le phénomène ou événement a été produit immédiatement par Dieu même (voix célestes, apparitions divines, etc.), ou par des individus humains qui tiennent de lui un pouvoir surnaturel (miracles, prophéties), nous ne pouvons y reconnaître une relation historique. Et comme l'intervention d'êtres appartenant à un monde spirituel supérieur, ou repose sur des narrations sans garantie, ou est inconciliable avec de justes idées, il est impossible d'accepter comme de l'histoire ce qui est raconté des apparitions et des actes d'anges ou de démons.

Une seconde loi, observable dans tout ce qui arrive, est celle de la succession. Même dans les époques les plus violentes, dans les changements les plus rapides, tout suit un certain ordre de développement, tout croît successivement pour décroître. Si donc on nous dit d'un grand homme que, dès son enfance, il a eu et exprimé le sentiment intime de la grandeur qui a été l'apanage de son âge viril; si l'on raconte de ses partisans qu'à la première vue ils ont reconnu qui il était; si, après sa mort, leur passage du plus profond découragement jusqu'à l'enthousiasme le plus vif, est représenté comme l'œuvre d'une seule heure, il nous faut encore ici faire plus que douter de la réalité de l'histoire qu'on nous raconte.

Enfin c'est le cas de tenir compte de toutes les lois psychologiques qui ne permettent pas de croire qu'un homme ait senti, pensé, agi autrement que ne le font les hommes, ou autrement qu'il ne le fait lui-même d'ordinaire. Tel est, par exemple, le cas des membres du sanhédrin juif, qui

ajoutent foi au dire des gardes placés auprès du tombeau de Jésus lorsqu'ils viennent annoncer sa résurrection, et qui, au lieu de les accuser de s'être laissé dérober le corps pendant leur sommeil, les engagent, à prix d'argent, à répandre le bruit de cet enlèvement. On rangera dans la même catégorie l'incapacité de la mémoire humaine à retenir et à reproduire des discours comme ceux de Jésus dans le quatrième évangile.

Cependant il est vrai de dire que bien des choses surviennent plus soudainement qu'on ne devrait s'y attendre; et combien de fois les hommes n'agissent-ils pas avec inconséquence et sans fidélité à leur caractère! On n'usera donc de ces deux derniers points qu'avec prudence et conjointement avec d'autres critères du mythe.

2° Mais ce n'est pas seulement avec les lois qui règlent les événements, c'est encore avec elle-même et avec d'autres relations qu'une relation doit être d'accord pour avoir une valeur historique.

Le désaccord est le plus grand quand il va jusqu'à la contradiction, et qu'une relation dit ce qu'une autre nie. Par exemple, un récit dit expressément que Jésus ne prêcha en Galilée qu'après l'arrestation de Jean-Baptiste, et un autre récit, après que Jésus a long-temps prêché tant en Galilée qu'en Judée, remarque que Jean-Baptiste n'avait pas encore été jeté en prison.

Si, au contraire, la seconde relation donne seulement quelque chose de différent de ce que donne la première, le désaccord porte ou sur des points accessoires, le temps (purification du temple), le lieu (ancienne résidence des parents de Jésus), le nombre (hommes de Gadara, anges au tombeau), le nom (Matthieu et Lévi); ou elle porte sur le fond même des événements. Dans ce dernier cas, tantôt les caractères et les rapports sont représentés dans un récit tout autrement que dans l'autre; exemple: d'après un narrateur, Jean-Baptiste reconnaît Jésus comme le Messie destiné à souffrir; suivant l'autre, il est surpris de son état

souffrant; tantôt un événement est raconté de deux ou plusieurs manières, et cependant une seule peut être la véritable; exemple: d'après un récit, c'est sur le bord du lac de Galilée que Jésus a fait quitter les filets à ses premiers disciples pour le suivre; d'après un autre récit, il les a gagnés à sa doctrine en Judée et lorsqu'il se rendait en Galilée. C'est encore une objection contre la réalité historique d'un récit, quand des événements ou des discours racontés comme ayant eu lieu deux fois, sont tellement semblables qu'on ne peut admettre que l'événement soit arrivé ou que le discours ait été prononcé plus d'une fois.

On se demande jusqu'à quel point il faut compter, parmi les contradictions des relations, les cas où l'une se tait sur ce que l'autre raconte. En soi et sans autres explications, un tel argument, pris du silence, n'a aucune valeur; mais il en a beaucoup quand on peut prouver que le second narrateur aurait parlé de la chose s'il l'avait sue, et l'aurait sue si elle était arrivée.

B. Les caractères positifs d'une légende ou fiction se montrent, soit dans la forme, soit dans le fond.

1^o Si la forme est poétique, si les acteurs y échangent des discours semblables à des hymnes, et plus longs, plus inspirés qu'on ne peut l'attendre de leurs lumières et de leur situation, ces discours du moins ne doivent pas être considérés comme historiques. L'absence de cette forme poétique, au reste, ne garantit nullement encore le caractère historique d'un récit, car la poésie légendaire aime la forme la plus simple et d'apparence complètement historique. Ici donc tout dépend du fond.

2^o Si le fond d'un récit concorde d'une manière frappante avec certaines idées qui prévalent dans le cercle même où ce récit est né, et qui semblent plutôt être le produit d'opinions préconçues que le résultat de l'expérience, alors il est plus ou moins vraisemblable, d'après les circonstances, que le récit a une origine mythique. Ainsi nous savons que les Juifs aimaient à représenter de grands hommes comme

filis de mères demeurées long-temps stériles ; cela seul doit nous mettre en défiance contre la vérité historique du récit qui fait naître de cette façon Jean-Baptiste. Nous savons encore que les Juifs voyaient, dans les écrits de leurs prophètes et de leurs poètes, des prédictions, et, dans la vie des anciens hommes de Dieu, des types du Messie. Cela nous suggère le soupçon que ce qui, dans la vie de Jésus, est visiblement figuré d'après de tels dires et de tels précédents, appartient plutôt au mythe qu'à l'histoire.

Mais, si l'on considérait isolément chacun de ces motifs d'une part, et chacun des récits évangéliques d'autre part, on obtiendrait rarement plus qu'une simple possibilité et vraisemblance du caractère non historique des récits. Pour atteindre à une détermination plus précise, il faut d'abord faire concourir plusieurs des motifs énumérés plus haut. Ainsi, l'histoire des mages et le massacre des innocents à Bethléem concordent, il est vrai, d'une manière frappante avec les idées juives sur l'étoile du Messie prédite par Balaam, et avec le précédent de l'ordre sanguinaire donné par Pharaon ; mais cela seul ne suffirait pas pour qu'on regardât, avec certitude, ces deux récits comme mythiques. Or il s'y joint que ce qui y est dit de l'étoile contredit les lois naturelles, et ce qui est attribué à Hérode, les lois psychologiques ; que l'historien Josèphe, qui donne tant de détails sur Hérode, garde, avec les autres documents historiques, le silence sur le massacre de Bethléem ; et que la visite des mages, avec la fuite en Égypte, selon un des évangiles, et la présentation de l'enfant dans le temple, selon un autre évangile, s'excluent réciproquement. Quand, de cette façon, tous les critères du mythique concourent, le résultat est certain ; et, dans tous les cas, il l'est d'autant plus que l'on découvre des critères plus nombreux et plus caractéristiques.

En second lieu, un récit pris en soi n'aurait peut-être que peu ou point de marque du mythe ; mais il fait corps avec d'autres récits, il est raconté par le même auteur

comme d'autres récits qui, par des caractères irréfragables, appartiennent au domaine du mythe, et jettent, par conséquent, un reflet suspect sur le premier récit. Ainsi toute narration, quelque merveilleuse qu'elle soit, présente des circonstances naturelles qui, en soi, pourraient être historiques, mais qui, par leur réunion avec le reste, deviennent également douteuses.

Toucher ce point, c'est empiéter, en quelque sorte, sur la question qui se pose ici en dernier lieu, à savoir si le caractère mythique s'arrête aux traits particuliers dans lesquels il est empreint, ou s'il s'étend aussi au reste du récit, et si la contradiction de deux écrits marque les deux ou seulement un seul d'un cachet non historique. C'est là la question de la limite entre le mythique et l'historique; question la plus difficile qui se présente sur tout le terrain de la critique.

D'abord, quand deux récits s'excluent, ce fait prouve seulement que l'un des deux n'est pas historique; car, pour que l'un trouve place, il faut que l'autre soit écarté. Ainsi, relativement à la résidence primitive des parents de Jésus, on n'a pas tort d'écarter Matthieu, qui désigne évidemment Bethléem, et d'adopter Luc, qui fixe cette résidence à Nazaret; et en général, on fait bien, entre deux récits inconciliables, de préférer comme historique celui des deux qui répugne le moins aux lois naturelles, ou qui répond moins à certaines opinions d'un peuple ou d'un parti. Néanmoins, en regardant la chose de plus près, on voit que, si l'un des récits est fictif, l'autre peut l'être aussi. En effet, l'existence d'une production mythique sur un certain sujet prouve que la légende s'est exercée sur ce sujet (que l'on songe seulement aux généalogies de Jésus); et, pour décider que l'un des deux récits est historique, il faut s'en référer à la connexion ou à la concordance de ce récit avec d'autres points solidement établis d'ailleurs.

Quant aux parties d'un seul et même récit, on pourrait

croire, par exemple dans l'annonciation, qu'il n'est pas historique qu'un ange ait annoncé à Marie qu'elle mettrait au monde le Messie, mais que néanmoins il est vrai que Marie en avait conçu l'espérance dès avant la naissance de Jésus. Or comment cette attente aurait-elle pu s'éveiller en elle? On le voit, le mythe est aussi dans une particularité qui, concevable en soi, tient tellement à une particularité inconcevable, que l'une ne peut aller sans l'autre. Ou bien, un acte de Jésus étant raconté comme un miracle, il se pourrait, déduction faite du merveilleux, que le reste se fût réellement et naturellement passé. Cela est, jusqu'à un certain point, concevable dans certaines histoires miraculeuses, par exemple dans les expulsions des démons; mais cela n'est concevable que parce qu'une guérison soudaine et procurée par un seul mot, comme l'évangéliste l'a décrite, ne répugne pas, dans ces sortes d'affections, aux lois psychologiques; par conséquent le récit évangélique ne souffre pas d'atteinte essentielle. Mais il en est autrement de la guérison de l'aveugle de naissance; celui qui admet ici une guérison naturelle, doit en même temps se la représenter comme successive; et de la sorte, le récit évangélique qui la donne comme subite, est marqué d'une inexactitude capitale. L'on perd donc en même temps toute garantie de la possibilité d'un reste de fait naturel, lequel, d'ailleurs, ne pourrait être retrouvé sans des conjectures arbitraires.

Les exemples suivants montreront quels sont, dans de tels cas, les signes caractéristiques. Marie fait une visite à Élisabeth, qui est enceinte; l'enfant de celle-ci se meut dans son sein, l'Esprit la saisit, et elle salue Marie comme la mère du Messie. Tout ce récit a contre soi des marques qui montrent sûrement qu'il n'est pas historique. Cependant il se pourrait, ce semble, que Marie eût fait à Élisabeth une visite, où seulement toute chose se serait passée naturellement. Cependant le fait est que même le voyage de Marie, fiancée,

a des difficultés psychologiques, et que toute la visite, ainsi que la parenté des deux femmes, est le produit d'imaginaires qui se sont efforcées de trouver des rapports entre la mère du Messie et celle du Précurseur. Autre exemple : il est dit que les hommes qui apparurent à Jésus sur la montagne de la Transfiguration furent Moïse et Élie, et que l'éclat qui l'y illumina fut une lumière surnaturelle. On pourrait encore ici, supprimant le merveilleux, conserver comme fait la présence de deux hommes et une lueur matinale qui l'éclaira. Mais, en vertu des idées qui avaient cours sur les rapports de Jésus avec Moïse et Élie, la légende était disposée, non pas à transformer seulement en Moïse et en Élie deux hommes quelconques, desquels d'ailleurs il serait fort difficile de dire qui ils auraient été, s'ils n'avaient pas été ces deux prophètes, mais encore à inventer toute la scène de la rencontre. Ce n'était pas non plus d'une clarté quelconque, décrite d'ailleurs avec beaucoup d'exagération et d'inexactitude, s'il fallait la prendre pour naturelle, qu'il s'agissait de faire une clarté miraculeuse ; mais c'était une clarté surnaturelle que le récit sur la face lumineuse de Moïse provoquait la légende à imaginer pour Jésus.

Voici donc la règle : dans les cas où non seulement les détails d'une aventure sont suspects à la critique, et son mécanisme extérieur est exagéré, etc., mais encore où le fond même n'en est pas acceptable à la raison, ou bien est conforme d'une manière frappante aux idées des Juifs d'alors sur le Messie ; dans ces cas, dis-je, non seulement les prétendues circonstances précises, mais encore toute l'aventure, doivent être considérées comme non historiques. Au contraire, dans les cas où des particularités seulement dans la forme du récit d'un événement ont contre elles des caractères mythiques, sans que le fond même y participe, alors du moins il est possible de supposer encore un noyau historique au récit. Ajoutons pourtant que, même en un cas pa-

reil, on ne déterminera jamais avec certitude si ce noyau existe réellement et en quoi il consiste, à moins qu'on n'arrive à cette détermination par des combinaisons tirées d'ailleurs.

Toujours est-il que la limite entre le mythique et l'historique restera toujours incertaine et flottante dans des documents qui, comme les évangiles, se sont incorporé l'élément mythique; et dans le premier travail général qui essaie d'apprécier ces documents du point de vue critique, on peut exiger, moins que dans toute autre, une démarcation déjà exactement tracée. Il faut, dans l'obscurité que crée la critique en éteignant toutes les lumières regardées jusqu'à présent comme historiques, que l'œil apprenne par l'habitude à discerner de nouveau les détails; au moins, l'auteur de cet ouvrage demande expressément que là où il déclare ne pas savoir ce qui est arrivé, on ne lui attribue pas d'avoir soutenu qu'il sait que rien n'est arrivé.

PREMIÈRE SECTION.

HISTOIRE DE LA NAISSANCE ET DE L'ENFANCE DE JÉSUS.

PREMIER CHAPITRE.

ANNONCIATION ET NAISSANCE DE JEAN-BAPTISTE.

§ XVI.

Récit de Luc (1), et conception immédiate ou surnaturelle de ce récit.

Tous nos évangélistes font précéder l'apparition publique de Jésus de celle de Jean-Baptiste ; Luc est le seul qui, avant la venue au monde du premier, expose la venue au monde du second. Ce récit ne peut être omis même dans un travail exclusivement consacré à la vie de Jésus ; soit, parce que, tout d'abord, la vie de Jésus est mise dans une étroite liaison avec celle de Jean-Baptiste ; soit, parce que ce paragraphe sert grandement à caractériser les récits évangéliques. On a supposé que ce paragraphe, avec le reste des deux premiers chapitres de Luc, était une interpolation apocryphe et tardive ; mais cette conjecture n'est pas autorisée par la critique, elle appartient à ceux qui, sentant que cette histoire de l'enfance exigeait une explication mystique, craignaient d'étendre à tout le reste de l'évangile ce point de vue encore nouveau (2).

(1) Une fois pour toutes, je rappelle que, lorsque, dans le cours de ces recherches, je dirai, pour abrégé, Luc, Matthieu, etc., j'entendrai toujours l'auteur du troisième, du premier évangile, etc., sans décider si ces livres proviennent de ces hommes apostoliques ou d'inconnus qui leur furent postérieurs.

(2) Par exemple, J.-E.-Ch. Schmidt. Le véritable évangile de Luc, dans *Hen-*

ke's Magazin, 5 3, S. 473 ff.; K.-Ch.-L. Schmidt, dans *Repertorium für die biblische Literatur*, 1, S. 58 ff.; Horst, dans *Henke's Museum*, 1, 3, S. 462 ff. Comparez *Eichhorn's Einleitung*, 1 Bd., S. 630 f. Cette opinion a été combattue par Süsskind, *Symbolarum ad illustranda quædam evangeliorum loca*, p. 2, dans ses *Vermischte Aufsätze*, S. 23 ff.

Un pieux couple sacerdotal avait vieilli sans avoir d'enfants, lorsque tout-à-coup le prêtre, pendant qu'il encense le sanctuaire, voit apparaître devant lui l'Ange Gabriel qui leur annonce, pour leurs vieux jours, un fils qui vivra consacré à Dieu et qui sera le précurseur destiné à préparer les voies du Seigneur visitant son peuple au temps du Messie. Zacharie doutant de la promesse à cause de son âge et de celui de sa femme, l'ange, en signe et en punition, le frappe de mutisme jusqu'à l'accomplissement; et ce mutisme dure en effet jusqu'à l'époque de la circoncision du fils qui lui est né; à ce moment, le père, qui doit lui imposer le nom prescrit par l'ange, recouvre la parole, et sa joie s'exhale dans un hymne (Luc, 1, 5—25. 57—80).

L'évangéliste a voulu raconter, cela se comprend de soi, une série d'événements extérieurs et d'événements miraculeux, une annunciation du précurseur messianique ordonnée par Dieu et prouvée par l'apparition d'un des esprits les plus élevés; une grossesse opérée non sans une bénédiction particulière du ciel, et un mutisme infligé non moins que guéri d'une manière extraordinaire. Mais c'est une autre question de savoir si nous pouvons nous ranger de l'avis du narrateur, et nous convaincre que réellement la naissance de Jean-Baptiste a été précédée d'une pareille série d'événements miraculeux.

L'apparition de l'ange est, dans ce récit, le premier point qui choque les nouvelles lumières, et elle les choque tant comme apparition d'un être surnaturel que par le caractère particulier qu'elle présente. Voyons-en d'abord ce dernier côté : l'ange se fait connaître lui-même comme étant Gabriel, qui se tient en face de Dieu (Γαβριήλ, ὁ παρῑστηκὼς ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ, 1, 19); or, l'on ne peut plus concevoir que la cour des esprits célestes soit justement ordonnée comme les Juifs, après l'Exil, se la sont représentée, et que même les noms des anges soient donnés dans la langue

du peuple hébreu (1). Le surnaturaliste même, quoiqu'il soit sur son terrain, éprouve ici quelque gêne. En effet, si les noms et les rangs des anges, tels qu'ils sont donnés dans ce passage, étaient nés originairement sur le sol de la religion hébraïque révélée, si Moïse ou un des anciens prophètes les avait établis, le surnaturaliste pourrait et devrait les accepter comme véritables. Mais ces déterminations précises de la doctrine des anges se trouvent pour la première fois dans le livre de Daniel (2), composé du temps des Macchabées, et dans le livre apocryphe de Tobie (3); elles ont été évidemment produites par l'influence de la religion de Zoroastre, et les Juifs eux-mêmes témoignent qu'ils ont apporté de Babylone les noms des anges (4). Il en résulte une série de questions extrêmement embarrassantes pour le surnaturaliste. Ces idées ont-elles été fausses tant qu'elles ne se sont trouvées que chez des peuples étrangers, et ne sont-elles devenues vraies qu'en passant chez les Juifs? Ou bien ont-elles été vraies de tout temps, et des peuples idolâtres ont-ils découvert une vérité d'un ordre aussi élevé plutôt que le peuple de Dieu? Si ces idolâtres ont été exclus d'une révélation divine particulière, ils sont donc arrivés par les forces de leur seule raison à une telle découverte plutôt que les Juifs avec leur révélation; de la sorte, la révélation paraît être superflue ou n'agir que négativement, c'est-à-dire pour empêcher la trop prompte connaissance

(1) Paulus, *exeget Handbuch*, 1, a, S. 78 f., 96; Bauer, *Hebr. Mythol.*, 2 Bd., S. 218 f.

(2) Là, Michel y est désigné comme un des premiers princes, 10, 13. Gabriel, 8, 16; 9, 21.

(3) Là, Raphaël est représenté comme *εἰς τὰ τῶν ἐν τῷ ἁγίῳ ἀγγέλων, οἱ... ἐσπορεύοντες ἐνὸς πνεύματος τοῦ ἁγίου* (12, 15), à peu près comme Gabriel dans Luc, à part la désignation de nombre. Ce nombre est formé d'après celui

des Amaschaspands persans. Comparez De Wette, *Biblische Dogmatik*, § 171, b.

(4) Hieros., *Roscha haschanah*, f. 56, 4 (dans Lightfoot, *Horæ hebr. et talmud.*, in IV evangg., p. 723). R. Simon ben Lachisch dicit : Nomina angelorum ascenderunt in manu Israelis ex Babylone. Nam antea dictum est : Advolavit ad me unus τῶν Seraphim ; Seraphim steterunt ante eum. *Jes.*, 6; at post : Vir Gabriel, *Dan.*, 9, 21; Michael princeps vester, *Dan.*, 10, 21.

d'une vérité. Si, pour échapper à cette conséquence, on aime mieux admettre une influence révélatrice de Dieu chez ces peuples étrangers à Israël, le point de vue des surnaturalistes est détruit et il nous est permis d'exercer les droits de la critique et de faire un choix, puisque, dans les religions qui se combattent, tout ne peut pas avoir été révélé. Or, nous ne trouverons pas conforme à une idée épurée de Dieu, de nous le représenter comme un roi mortel, entouré d'une cour; et, si Olshausen invoque, en faveur de la réalité de ces anges, l'échelle des êtres, qu'on peut raisonnablement admettre (1), il ne justifie pas par là l'opinion juive, mais il y substitue une opinion moderne. On serait ainsi poussé à admettre, par un faux-fuyant, une économie de la part de Dieu, c'est-à-dire qu'il aurait envoyé un des esprits supérieurs avec l'injonction de s'attribuer, conformément aux idées juives, pour obtenir croyance auprès du père de Jean-Baptiste, un rang et un titre qu'il n'avait réellement pas. Mais Zacharie, comme la suite le montre, ne crut pas l'ange, et il ne fut convaincu que par l'événement; par conséquent toute cette économie aurait été inutile, et elle ne peut donc avoir eu Dieu pour auteur. Venant, en particulier, au nom de l'ange apparu, on a trouvé invraisemblable que les anges eussent justement des noms hébraïques. A la vérité, Olshausen fait remarquer que le nom de Gabriel, pris appellativement dans le sens d'*homme de Dieu*, désignait avec une parfaite justesse la nature d'un tel être, et que, pouvant se rendre avec cette signification dans toutes les langues, il n'est nullement lié à la langue hébraïque (2); mais par là il n'évite pas la difficulté qu'il devait lever; car il prend comme simple appellatif un nom évidemment donné comme nom propre. Il faudrait donc admettre ici une autre économie, à savoir que l'ange, pour se désigner d'après

(1) *Biblischer Commentar*, 1 Th., S. 99. 2^{te} Auflage.

(2) *L. c.*, S. 98 f.

son essence, s'est attribué un nom qu'il ne portait pas réellement ; économie qui est jugée avec la précédente.

Mais ce ne sont pas seulement le nom et le rang supposé de l'ange, mais encore ce sont ses discours et sa conduite qui ont blessé la raison. A la vérité, quand Paulus dit qu'un lévite, et non un ange de Jéhovah, a pu trouver nécessaire que l'enfant vécût dans l'abstinence imposée aux hommes appelés par les Juifs Naziréens, c'est à-dire consacrés à Dieu (1), on répond que l'ange a dû aussi savoir que, sous cette forme, Jean agirait avec le plus d'efficacité sur les esprits de sa nation. Mais le second point, c'est à-dire la conduite de l'ange, est plus embarrassante. En effet, lorsque Zacharie, qui conçoit un doute suggéré par la surprise et par une réflexion bien naturelle, demande un signe, l'ange lui en fait aussitôt un reproche, et le punit en lui ôtant l'usage de la parole. S'il ne faut pas soutenir, avec Paulus, qu'un ange véritable aurait plutôt loué cet esprit d'examen dans le prêtre, cependant on tombera d'accord avec lui, quand il remarque qu'une conduite aussi impérieuse convient moins à un véritable être céleste qu'aux idées que les Juifs d'alors se faisaient de ces êtres. De plus, on n'a pas, sur le sol du surnaturalisme, un autre exemple d'une aussi dure inflexion. Paulus a cité la conduite infiniment plus douce de Jéhovah à l'égard d'Abraham, qui adresse la même question sans encourir de blâme ; et, quand, pour échapper à l'objection de Paulus, Olshausen rappelle qu'Abraham ne répond ainsi, d'après le Verset 6, que par un sentiment de foi, cette observation ne se rapporte qu'au passage I, Mos., 15, 8 ; car non seulement l'incrédulité bien plus marquée de Sara (Chap. 18, 12) resta impunie, mais encore (Ch. 17, 17) Abraham lui-même trouva la promesse divine incroyable jusqu'à en rire, et pourtant cela ne lui attire qu'un blâme,

(1) L. c., S. 77.

Marie (Luc., 1, 34) fait exactement la même question que Zacharie; et cet exemple est encore plus voisin. De sorte qu'on doit toujours dire, avec Paulus, qu'une pareille incon-
séquence appartient, non pas à la conduite de Dieu ou d'un être supérieur, mais aux idées que les Juifs s'en faisaient.

Par cela même que les théologiens orthodoxes trouvaient une difficulté dans la manière dont était représenté le mutisme infligé à Zacharie, ils ont imaginé toute sorte de motifs à cette punition. Hess a cru justifier la conduite de l'ange du reproche d'arbitraire en disant que cet être divin considéra le mutisme de Zacharie comme le seul moyen de garder secrète, même contre la volonté du prêtre, une chose dont la divulgation prématurée aurait pu avoir, pour l'enfant, des suites dangereuses, comme en eut pour l'enfant Jésus la divulgation de sa naissance par les Mages (1). Mais d'abord l'ange ne dit rien d'un pareil but; il ne lui inflige le mutisme que comme signe et punition (V. 20). Secondement il faut que Zacharie, même pendant son mutisme, ait communiqué par écrit, au moins à sa femme, la partie essentielle de l'apparition; car nous voyons plus loin (V. 60) qu'Élisabeth connaît le nom destiné à l'enfant avant qu'on interroge son mari. Troisièmement, enfin, à quoi servait-il de mettre en sûreté l'enfant non encore né, en rendant plus difficile la divulgation de son annonce merveilleuse, puisqu'à peine né il devait être aussitôt exposé à tous les dangers? car, la langue du père s'étant déliée, la scène qui eut lieu lors de la circoncision remplit tout le voisinage du bruit de ces événements (V. 65). La manière dont Olshausen envisage la chose serait plus admissible; lui, considère tout le miracle, et nommément le mutisme, comme une correction morale qui dut apprendre à Zacharie à reconnaître et à surmonter son peu de foi (2). Mais, d'une part, il n'y a pas

(1) *Geschichte der drei letzten Lebensjahre Jesu, sammt dessen Jugendges-*

chichte, Tübingen, 1779, 1 Bd., S. 12.

(2) *Bibl. Comm.*, 1, S. 119.

un mot de cela dans le texte; et, d'un autre côté, l'accomplissement inespéré d'une promesse tenue pour impossible aurait suffisamment fait honte à Zacharie de sa défiance, quand même l'ange, au lieu de lui ôter l'usage de la parole, ne lui eût adressé qu'une remontrance. Ainsi le moyen indiqué n'étant pas le seul qui conduisit au but prétendu, ce but à son tour ne peut justifier l'infliction du mutisme à Zacharie.

D'ailleurs, quelque digne d'un être divin qu'eût été la conduite de l'ange qui se montre à Zacharie, une apparition angélique n'en aurait pas moins, de notre temps, paru, comme telle, incroyable à plusieurs. L'auteur de la Mythologie hébraïque a posé expressément le principe : que là où sont des apparitions angéliques, est un mythe aussi bien dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament (1). Supposé même qu'il y ait des anges, ils ne peuvent pas néanmoins, pense-t-on, se faire voir aux hommes; car ils appartiennent au monde des esprits, qui ne peut exercer d'action sur nos sens; de sorte qu'il est toujours judicieux de rapporter leurs prétendues apparitions à la simple imagination (2). Il n'est pas vraisemblable, ajoute-t-on, que Dieu les emploie, comme on se le figure ordinairement; car on ne peut reconnaître aucun but raisonnable à leur mission; ils ne servent communément qu'à satisfaire la curiosité, et, de plus, leur intervention détournerait les hommes du soin de diriger leur vie par eux-mêmes (3). Il est singulier aussi que ces êtres se soient montrés agissants dans l'ancien monde pour les moindres occasions, tandis que, au milieu du monde moderne, ils restent oisifs, même dans les conjonctures les plus importantes (4).

Non seulement leur apparition et leur intervention dans

(1) *Hebr. Mythol.*, 2, S. 218.

(3) *Paulus, Commentar.*, 1, S. 12.

(2) *Bauer, Hebr. Mythol.*, 1, S. 129;
Paulus, exeget. Handbuch, 1, S. 74.

(4) *Bauer, Hebr. Mythol.*, 1, S. 129.

l'humanité, mais encore leur existence a été révoquée en doute, parce que le but principal de leur existence devrait se trouver dans ces fonctions mêmes. Relativement à la question de la réalité des anges, la critique de Schleiermacher peut certainement être considérée comme terminant la discussion, parce qu'elle exprime exactement le résultat des lumières modernes vis-à-vis des anciennes (1). A la vérité, dit Schleiermacher, on ne peut pas prouver l'impossibilité de l'existence des anges; cependant toute cette conception est telle, qu'elle ne pourrait plus naître de notre temps; elle appartient exclusivement à l'idée que l'antiquité se faisait du monde. On peut penser que la croyance aux anges a une double source, l'une dans le désir, naturel à notre esprit, de supposer dans le monde plus de substance spirituelle qu'il n'y en a d'incorporée dans l'espèce humaine; or, ce désir, dit Schleiermacher, pour nous qui vivons maintenant, est satisfait quand nous nous représentons que d'autres globes célestes sont peuplés semblablement au nôtre; et par là se trouve tarie la première source de la croyance aux anges. La seconde source est dans l'idée qu'on se fait de Dieu comme d'un monarque entouré de sa cour; cette idée n'est plus la nôtre. Nous savons maintenant expliquer par des causes naturelles les changements dans le monde et dans l'humanité, que jadis on s'imaginait être l'œuvre de Dieu même agissant par le ministère des anges. Ainsi la croyance aux anges n'a pas un seul point par où elle puisse se fixer véritablement dans le sol des idées modernes, et elle n'existe plus que comme une tradition morte.

Contrairement à ce résultat des connaissances modernes, résultat qui est négatif de l'existence des anges, Olshausen cherche à tirer de ces mêmes connaissances, en les prenant par leur côté spéculatif, des raisons positives pour la réa-

(1) Glaubenslehre, 1 Th., § 42 und 43, 2^{te} Aufgabe.

lité de l'apparition racontée par Luc. Le récit évangélique, dit-il, ne contredit nullement une juste conception du monde, car Dieu est immanent au monde, qui est mû par son souffle (1). Mais justement, Dieu a le moins besoin de l'intervention des anges pour agir sur le monde, s'il y est immanent; ce n'est qu'autant qu'il siège sur un trône reculé dans la hauteur des cieux, qu'il lui faut envoyer des anges ici-bas pour faire exécuter ses volontés sur la terre. On devrait s'étonner qu'Olshausen puisse argumenter de cette façon, s'il ne résultait clairement de sa manière de traiter l'angéologie et la démonologie, qu'aux yeux de cet auteur les anges sont, non des êtres individuels existant par eux-mêmes, mais seulement des forces divines, des émanations, des fulgurations passagères de la divinité. Ainsi l'idée qu'Olshausen se fait des anges, dans leur rapport avec Dieu, paraît répondre à l'idée que les Sabelliens avaient de la trinité. Mais ce n'est pas là l'idée de la Bible; par conséquent, ce qui est invoqué en faveur de l'idée d'Olshausen ne prouve rien pour celle de la Bible, et il est inutile d'insister davantage sur ce point. Le même théologien ajoute qu'il ne faut pas juger, d'après la vulgarité de la vie quotidienne, les époques les plus fécondes de la vie de notre espèce, et qu'au temps où le Verbe éternel s'incarna, il survint, dans notre monde, des apparitions du monde spirituel qui n'auraient pas été un besoin dans des âges agités par un mouvement moins puissant (2); mais ce n'est là qu'un malentendu. Car la vulgarité de la vie quotidienne est interrompue dans de tels moments, par cela même que des esprits tels que Jean-Baptiste prennent place dans l'humanité; et il serait puéril de considérer les temps et les circonstances au milieu desquels un Jean naquit et se développa, comme vulgaires, parce qu'il y aurait manqué l'em-

(1) *Bibl. Comm.*, 1 Th., S. 119.(2) *Bibl. Comm.*, S. 92.

bellissement des apparitions angéliques ; et ce que le monde des intelligences fait pour les nôtres , c'est justement de susciter des intelligences humaines extraordinaires , et non de faire monter et descendre des anges.

Si enfin, pour défendre la signification littérale des chapitres de Luc, on prétend que l'ange dût tracer d'avance le plan d'éducation pour l'enfant qui allait naître, afin que cet enfant fût un jour l'homme qu'il devait être (1), ce serait, ou faire une trop forte supposition, à savoir que tous les grands hommes, pour devenir tels par leur éducation, ont dû être introduits de cette façon dans le monde; ou s'engager à prouver pourquoi ce qui ne fut pas indispensable pour les plus grands hommes d'autres nations et d'autres siècles, a été nécessaire pour Jean-Baptiste. En outre, une pareille explication attribuerait trop à l'éducation, et trop peu au développement interne de l'esprit. Enfin on a fait valoir avec raison que, bien loin d'aider à concevoir le récit évangélique comme un miracle réel, plusieurs circonstances subséquentes de la vie de Jean-Baptiste demeurent tout-à-fait inexplicables, si l'on suppose que de pareilles merveilles ont véritablement précédé et accompagné sa naissance. Car, s'il était vrai que, dès le début, Jean eût été marqué d'une façon si singulière, comme devant être le précurseur de Jésus, on ne comprend plus comment il ne l'a pas connu avant le baptême, et comment, plus tard encore, il a pu se tromper sur son caractère messianique (Joh. 1, 30, Matthieu 11, 2) (2).

Ainsi il faudra donner raison à la critique et à la polémique des rationalistes, et tomber d'accord avec eux de ce résultat négatif, à savoir qu'il ne peut être rien survenu d'aussi surnaturel avant et pendant la naissance de Jean-Baptiste.

(1) Hess, *Geschichte der drei letzten Lebensjahre Jesu u. s. w.*, 1 Th., S. 13, 35.

(2) Horst, dans *Henke's Museum*, 1, 4, S. 733 f.; Gabler, dans son *Neuest. theol. Journal*, 7, 1, S. 403.

Maintenant on demande seulement quelle idée positive il faut se faire de ce récit pour la mettre à la place de l'idée qui a été renversée.

§ XVII.

Explication naturelle du récit.

Le changement le plus léger que l'on pourrait introduire dans ce récit en séparant, d'après le principe des rationalistes, le fait simple du jugement qu'en ont porté les personnes intéressées ; le changement le plus léger, dis-je, serait que, tout en laissant subsister, comme chose réelle et indépendante de l'imagination, l'apparition de l'ange et le mutisme de Zacharie, on se contentât de l'expliquer d'une manière naturelle. On s'en rendrait raison pour l'angélomanie, en supposant que ce fut un homme qui se montra à Zacharie, et qui dit réellement ce que celui-ci crut entendre, mais qui fut pris par le prêtre pour un messager céleste. Cette explication, vu les accessoires, est trop invraisemblable pour qu'on ne se sentît pas obligé de faire un pas de plus, de transformer la vision externe en une vision interne, et de transporter tout l'événement du terrain physique sur le terrain psychologique. L'opinion de Bahrdt fait une transition à cette opinion ; car, supposant que ce que Zacharie prit pour un ange, peut avoir été un éclair (1), il attribue à l'imagination de Zacharie la plus grande partie de toute la scène. Mais jamais personne, dans un état mental ordinaire, ne créera, à la vue d'un simple éclair, une pareille série de discours et de réponses. Il fallut donc supposer un état mental particulier. Les uns imaginèrent une défaillance causée par l'effroi de l'éclair (2), défaillance dont il n'y a aucune trace dans le texte, qui ne parle pas même

(1) *Briefe über die Bibel im Volkstons* (Ausg., Frankfurt und Leipzig,

1800), 1^{tes} Bandchen, 6^{ter} Brief, S. 51 f.

(2) Bahrdt, l. c., S. 52.

d'une chute, comme dans les Actes des Apôtres 9, 4 ; d'autres, laissant de côté l'éclair, songèrent à un rêve : or Zacharie n'a pu avoir un rêve pendant qu'il était dans le temple, occupé à encenser. De la sorte, on est forcé d'invoquer, avec Paulus, des extases même dans l'état de veille, extases pendant lesquelles l'âme donne à des images subjectives un caractère objectif, c'est-à-dire prend, pour des êtres réels, des formes imaginaires qui flottent devant elle (1). De telles extases ne sont certainement pas communes ; mais, dit Paulus, plusieurs circonstances concouraient pour provoquer en Zacharie un état aussi extraordinaire. Ces circonstances sont : le long désir d'avoir de la postérité ; la fonction glorieuse de faire, dans le sanctuaire, monter, avec l'encens, les prières du peuple jusqu'à Jéhovah ; enfin, peut-être aussi avant sa sortie de chez lui, une sollicitation de sa femme (2), semblable à celle de Rachel à Jacob (!). L'esprit ainsi excité, dans la demi-obscurité du sanctuaire, il pense, tout en priant, à l'objet de ses souhaits les plus ardens ; il espère, maintenant ou jamais, d'être exaucé, et par conséquent il est disposé à en voir un signe dans tout ce qui pourra se montrer. La fumée de l'encens qui s'élève, éclairée par les lampes du lustre, forme des figures ; le prêtre s' imagine y apercevoir une figure céleste qui l'effraie d'abord, mais que bientôt il croit entendre lui accorder l'accomplissement de son désir. A peine un doute léger commence-t-il à naître dans son cœur, que le prêtre, pieux jusqu'à l'excès, se regarde aussitôt comme coupable, se croit réprimandé par l'ange à ce sujet ; et ici encore une double explication devient possible : ou bien une apoplexie paralyse réellement, pour quelque temps sa langue, ce qu'il reçoit comme une juste punition de son doute, jusqu'à ce qu'il retrouve

(1) Exeget. Handbuch., 1, a, S. 74, ff.

(2) Cernens autem Rachel quod infertunda esset, invidit sorori suæ et ait

marito suo : Da mihi liberos, alioquin moriar, 1, Mos., 30, 1.

la parole dans la joie qu'il ressent lors de la circoncision de son fils; de sorte que cette circonstance du mutisme est conservée comme fait extérieur, physique, mais sans miracle (1): ou bien la perte de la parole doit aussi être conçue psychologiquement, c'est-à-dire que Zacharie, par une superstition juive, s'interdit lui-même, pour quelque temps, l'usage de sa langue, qu'il s'accusait d'avoir mal employée (2). Ranimé par cette vision extraordinaire, le prêtre, conformément aux indications qu'il a reçues, retourne auprès de sa femme, et elle devient une seconde Sara.

Telle est l'explication de Paulus sur l'apparition de l'ange; toutes les autres y rentrent essentiellement, ou bien y sont réduites, n'étant pas soutenables évidemment. On peut dire d'abord qu'elle n'évite même pas le merveilleux qu'elle se donne tant de peine pour écarter; car son auteur avoue lui-même que la plupart des hommes n'ont aucune idée d'une vision semblable à celle qui est supposée ici (3). S'il est vrai que de tels états extatiques surviennent dans des cas particuliers, toujours est-il qu'ils exigent ou une disposition particulière dont aucune trace d'ailleurs ne se montre chez Zacharie, et qui n'est pas, non plus, supposable à cause de son âge avancé, ou bien une circonstance extérieure précise qui manque absolument ici (4); car un désir de progéniture si long-temps entretenu ne se manifeste plus avec une violence extatique, et l'encensement du temple ne pouvait pas mettre hors de lui un prêtre âgé, vieilli dans le service. Ainsi Paulus n'a fait que changer un miracle de Dieu en un miracle du hasard. Or, dire qu'à Dieu rien n'est impossible, ou que rien n'est impossible au hasard, ce

(1) Bahrdt, l. c., 7^{ter} Brief, S. 60; E. F., sur les deux premiers chapitres de Matthieu et de Luc, dans *Henke's Magazin*, 5, 1, S. 163; Bauer, *Hebr. Mythol.*, 2, S. 220.

(2) Exeget. Handb., 1, a, S. 77, 80.

(3) L. c., S. 73.

(4) Comparez Schleiermacher, *Ueber die Schriften des Lucas*, S. 35.

sont deux assertions également précaires et aussi peu scientifiques l'une que l'autre.

Mais, même de ce point de vue, le mutisme de Zacharie n'est expliqué que d'une manière très insuffisante. Car admettons, avec l'une des explications, que ce mutisme ait été produit par une attaque d'apoplexie; la véritable difficulté n'est pas celle que Paulus prétend y trouver, à savoir qu'un prêtre devenu muet aurait été obligé de cesser aussitôt ses fonctions, d'après 3. Mos. 21, 16 et suiv., et que néanmoins Zacharie (V. 23) ne quitta Jérusalem qu'à l'expiration de sa semaine de service; car, ainsi que Lightfoot l'a déjà remarqué (1), la perte de la parole, survenue miraculeusement, quand même ce miracle n'aurait d'existence que dans l'imagination, ne peut être mis sur le même rang qu'un mutisme, effet d'un défaut naturel. Mais il faut s'étonner avec Schleiermacher (2) que Zacharie, malgré cette attaque d'apoplexie, retourne chez lui, plein, du reste, de santé et de vigueur, de sorte que, malgré cette paralysie partielle, il aurait conservé assez de force pour que son désir de postérité s'accomplît. Ce serait encore par une coïncidence toute particulière que, justement le jour de la circoncision de l'enfant, la langue du père se serait déliée; car, si c'est là un effet de l'excès de la joie (3), cette joie aurait dû être plus grande le jour de la naissance que plus tard, lors de la circoncision, époque où Zacharie devait déjà être habitué à la possession de son enfant.

Suivant l'autre explication, Zacharie ne peut pas parler, non parce qu'il en est empêché physiquement, mais parce qu'il croit (persuasion qu'on expliquera psychologiquement) ne pas devoir parler; mais cela est contraire au sens textuel de Luc. Car tous les passages que Paulus accumule pour prouver

(1) *Hore hebr. et talmud.*, éd. Carpsov. p. 722.

(2) *L. c.*, 8. 26.

(3) On cite à ce sujet des exemples empruntés à Anlu-Gelle, 5, 9; et à Valère-Maxime, 1, 8.

que οὐ δύναμαι peut signifier non seulement qu'on ne *peut pas réellement*, mais encore qu'on *n'ose pas* (1), que prouvent-ils contre le clair enchaînement de tout le récit? En effet, si peut-être, à toute force, on voulait entendre ainsi la phrase narrative, *il ne put pas leur parler*; οὐκ ἠδύνατο λαλῆσαι αὐτοῖς (V. 22); toujours est-il que, dans la vision prétendue de Zacharie, l'ange, s'il avait voulu lui défendre et non l'empêcher physiquement de parler, ne lui aurait pas dit : *Tu seras condamné au silence, ne pouvant pas parler*, καὶ ἔσῃ σιωπῶν, μὴ δυνάμενος λαλῆσαι (V. 20); mais il lui aurait dit : *Sache te taire et n'essaye pas de parler*, ἴσθι σιωπῶν, μηδ' ἐπιχειρήσεις λαλῆσαι. De même aussi, les mots : *il demeura muet*, διέμενε κωφός, (V. 21), ne s'entendent naturellement que d'un véritable mutisme. Dans ce point de vue, on suppose et il faut supposer que le récit évangélique reproduit exactement ce que Zacharie raconta lui-même sur ce qui lui était arrivé; si donc on nie qu'il y ait eu réellement mutisme, comme cependant Zacharie déclare qu'un mutisme réel lui a été annoncé par l'ange, il faudrait admettre que, tout en restant capable de parler, il s'est cru muet; ce raisonnement conduirait à le regarder comme fou, et il ne faut pas, sans y être contraint par le texte, attribuer au père de Jean une aliénation mentale.

Un point encore dont l'explication naturelle ne s'inquiète pas assez, c'est que, d'après elle, la prédiction, résultat d'un état extatique aussi peu ordinaire, se serait accomplie avec une incroyable exactitude. Sur aucun autre terrain, le rationaliste n'ajouterait foi à une pareille coïncidence avec une prédiction faite pendant une vision. Eh quoi! si le docteur Paulus lisait qu'une somnambule, dans une extase, a prédit une naissance, extrêmement improbable d'après les

(1) L. c., §. 97 f.

circonstances , qu'elle a présagé non seulement un enfant en général, mais encore un enfant particulier, qu'elle a annoncé avec détail le développement futur de son intelligence et sa position dans l'histoire, et que tout cela s'est réalisé de point en point , serait-il disposé à accepter une pareille coïncidence? Certes, il n'accorderait à aucun homme, dans quelque état qu'il soit, le pouvoir de jeter si loin le regard dans le plus mystérieux atelier de la nature productive; il se plaindrait qu'on outrage la liberté humaine, complètement anéantie, s'il est possible de déterminer d'avance tout le développement intellectuel et moral d'un homme, comme la marche d'une pendule, et il déclarerait inexact dans l'observation et tout-à-fait suspect un récit qui rapporterait comme réellement arrivées des choses aussi impossibles. Pourquoi n'agit-il pas de même pour notre récit du Nouveau Testament? Pourquoi trouve-t-il ici admissible ce qu'il regarderait ailleurs comme inadmissible? Est-ce qu'il règne, dans l'histoire biblique, des lois différentes de celles qui règnent dans le reste de l'histoire? Il faut que le rationaliste fasse cette supposition, s'il accepte comme croyable dans l'histoire évangélique ce qu'il repousse ailleurs comme incroyable; mais alors c'est retourner au point de vue surnaturel; car, admettre que les lois qui règlent tout le reste n'ont pas d'empire dans l'histoire évangélique, c'est le propre du surnaturalisme.

Pour se sauver de ce suicide, il ne reste plus à l'explication ennemie du miracle qu'à révoquer en doute l'exactitude littérale du récit. Ce serait la plus simple des issues aux yeux de Paulus lui-même, qui remarque que l'on trouvera peut-être superflus ses efforts pour expliquer naturellement un récit qui n'est rien autre chose qu'une de ces histoires merveilleuses inventées sur la jeunesse de tout grand homme après sa mort ou même de son vivant. Cependant Paulus croit, après un examen impartial, ne pas devoir em-

ployer ici cette analogie. Son principal motif est le trop court intervalle de temps écoulé entre la naissance de Jean-Baptiste et la rédaction de l'évangile de Luc (1). Mais, d'après ce qui a été remarqué dans l'Introduction, retournant la question, nous demanderons à cet interprète comment il veut faire comprendre que, pour un homme aussi célèbre que Jean, et dans un temps aussi agité, on ait pu, au moins soixante ans après, rédiger le récit de sa naissance avec une précision de détails encore authentiques. A cela Paulus a une réponse toute prête, réponse approuvée aussi par d'autres (Heydenreich, Olshausen) à savoir que, probablement, le morceau intercalé par Luc, 1, 5—2,39, a été une notice de famille qui circulait dans la parenté de Jean-Baptiste et de Jésus, et qui avait vraisemblablement Zacharie pour auteur (2). C'est là une hypothèse en l'air, inventée par les modernes, et l'on n'a pas besoin d'y opposer avec K. Ch. L. Schmidt, qu'un récit aussi défiguré (nous dirions simplement aussi embelli) n'a pu être une notice de famille, et que, s'il ne faut pas le ranger complètement dans la classe des légendes, cependant il n'est plus possible d'y distinguer le fond historique, en cas qu'il y en ait un (3). On va plus loin : on assure que dans le récit même se trouvent des traits qu'aucun poète n'aurait imaginés, et qui prouvent par conséquent que ce récit est une reproduction immédiate du fait ; comme signe principalement caractéristique, on dit que les espérances messianiques des divers personnages que Luc fait parler 1 et 2, répondent exactement à la situation et aux relations de chacun d'eux (4) ; mais ces différences ne sont nullement aussi tranchées que le prétend Paulus ; ce qui les caractérise, c'est plutôt d'aller en se particularisant davantage ; et cette marche du

(1) L. c., S. 72 f.

(2) L. c., S. 69.

(3) Dans Schmidt's *Bibliothek für Kritik und Exegese*, 3, 1, S. 119.

(4) Paulus, l. c.

général au particulier est naturelle aussi chez un poète ou dans une légende populaire. Surtout il faut tomber d'accord avec Schleiermacher, que rien n'est moins possible que de regarder ces discours comme strictement historiques, et de soutenir que Zacharie, au moment où il reprit l'usage de la parole, s'en servit pour prononcer le cantique en question, sans être interrompu par la joie et l'étonnement de l'assemblée, sentiments par lesquels le narrateur lui-même se laisse interrompre; dans tous les cas, ajoute Schleiermacher, il faut admettre qu'ici l'auteur a ajouté du sien, et qu'il a enrichi le récit historique avec les effusions lyriques de sa muse (1). Car, lorsque Kuinzel suppose que Zacharie composa et écrivit postérieurement le cantique, cette supposition, outre qu'elle est singulière, contredit trop le texte. Enfin les interprètes invoquent encore certains autres traits qui font tableau, et qui, disent-ils, n'auraient jamais pu être inventés par un narrateur; tels sont : le signe interrogatif adressé à Zacharie, le débat de la famille, et la situation de l'ange justement à la droite de l'autel (2). Mais ils montrent seulement par là qu'ils n'ont aucune idée de la poésie et de la légende populaire, ou qu'ils n'en veulent pas avoir ici; car la vraie poésie et la vraie légende se distinguent justement par le caractère naturel et frappant des traits particuliers (3).

§ XVIII.

Explication mythique du récit à différents degrés.

Nous avons montré plus haut qu'il était nécessaire, et en dernier lieu qu'il était possible de révoquer en doute la fidélité historique du récit. Aussi plusieurs théologiens y ont

(1) *Ueber die Schriften Lucas*, S. 3.

(2) Paulus et Olshausen, sur ce passage; Heydenreich, l. c., 1, S. 87.

(3) Comparez Horst, dans *Henke's Museum*, 1, 4, S. 705; Hase, L. J., § 35.

pris occasion de déclarer que toute la relation sur l'annonciation de la naissance de Jean-Baptiste est une légende née de l'importance que Jean, comme précurseur de Jésus, avait pour les chrétiens, et de l'imitation de quelques récits de l'Ancien Testament, dans lesquels la naissance d'Isaac, de Samuel, et particulièrement de Samson, est annoncée d'une manière semblable. Mais, dit-on, la fiction n'y est pas sans mélange d'histoire, et il peut être historiquement vrai que Zacharie ait long-temps vécu avec Elizabeth dans une union stérile; qu'un jour, dans le temple, une congestion sanguine ait tout-à-coup arrêté la langue du vieux prêtre; que, bientôt après, sa femme âgée lui ait donné un fils; et que, dans sa joie de cette naissance, il ait recouvré l'usage de la parole. Dès lors, et encore plus lorsque Jean fut devenu un homme remarquable, le souvenir de ces circonstances fit sensation, et il s'en forma la légende en question (1).

On doit s'étonner de voir reparaître ici, sous un autre titre, presque la même explication que celle qui a déjà été jugée sous le nom d'explication naturelle; et, tout en admettant la supposition d'un mélange possible de légendes postérieures dans le récit, on ne modifie presque aucunement le jugement porté sur la chose même. L'explication mythique, sur le terrain de laquelle nous sommes entrés maintenant, renonce, une fois pour toutes, à regarder les récits comme de la véritable histoire; par conséquent, toutes les particularités de ces récits doivent, en elles-mêmes, lui être également problématiques; quant à décider s'il en est qu'elle doive conserver comme historiques, c'est ce qu'elle ne peut faire que d'après certains caractères: par exemple, telle ou telle particularité n'est pas assez difficile à admettre, ou n'est pas assez dans l'esprit, dans l'intérêt et dans l'enchai-

(1) E. F. Sur les deux premiers chapitres, etc., dans *Honke's Magazin*, 5, 1, S. 16 ff.; et Bauer, *Hebr. Mythol.*, 2, 220 f.

nement de la légende, pour qu'on lui attribue, avec vraisemblance, une origine légendaire. Or, dans le cas actuel, on conserve, comme particularités marquées de ces caractères, la longue stérilité d'Elizabeth et le mutisme subit de Zacharie, de sorte que l'on ne sacrifie que l'apparition de l'ange et sa prédiction. Mais comme le mutisme de Zacharie, soudainement infligé et enlevé non moins soudainement, perd, avec l'abandon de l'angélophanie, sa cause surnaturelle, qui seule suffit à l'expliquer, on voit reparaître ici toutes les difficultés qui ont été exposées dans l'argumentation contre l'interprétation naturelle. Ajoutons-y encore une inconséquence; car, une fois qu'on est sur le terrain mythique, il est fort inutile de s'embarrasser de ces difficultés; on ne suppose plus une fidélité historique dans les récits, et l'on n'est pas tenu à les conserver. Or, ce que l'on garde ici comme historique, à savoir la longue stérilité du mariage des parents de Zacharie, est tellement dans l'esprit de la poésie légendaire des Hébreux, qu'on devrait, à ce trait moins qu'à tout autre, méconnaître l'origine mythique. Quel désordre cette méprise a jeté dans le raisonnement de Bauer! On a, dit-il, argumenté de la façon suivante dans les idées juives: tous les enfants nés après une longue stérilité et dans un âge avancé des parents, deviennent de grands hommes; Jean naquit de parents âgés et devint un illustre docteur de la pénitence; en conséquence, on crut être autorisé à faire annoncer sa naissance par un ange. Quelle conclusion informe! et Bauer y est conduit uniquement parce qu'il suppose que Jean est né de parents âgés. Prenons au contraire cette dernière supposition comme la donnée primitive, et aussitôt la conclusion se tire sans difficulté. Il faut donc dire: on admettait volontiers, au sujet des grands hommes, qu'ils naissaient de parents âgés (1), et que des

(1) Cette opinion est le mieux expliquée dans un passage, classique en cette

matière, de l'évangile de la Nativité de Marie (Fabricius, *Codex apocryphus*, N.

messagers célestes annonçaient leur naissance, qu'humainement on ne pouvait plus attendre (1); Jean fut un grand homme et un grand prophète; en conséquence la légende le fit aussi naître tard dans le mariage de ses parents, et fit annoncer sa naissance par un ange.

En interprétant le récit de la naissance de Jean-Baptiste comme un demi-mythe ou mythe historique, on est pressé de toutes les difficultés d'une demi-mesure. Par ce motif, Gabler aime mieux y voir un mythe pur, appelé philosophique ou plutôt dogmatique (2); et Horst regarda aussi les deux premiers chapitres de Luc et le récit en question qui en fait partie, comme une fiction symbolique, où l'histoire de la naissance du Précurseur est jointe à celle de la naissance du Messie, et où les prédictions sur le caractère et les œuvres du premier ont été composées d'après l'événement; et, dans tout cela, ce qui trahit le poëte, c'est justement la franche exactitude de la narration dans tous les détails (3). De la même manière, Schleiermacher a déclaré que le premier chapitre, au moins, de Luc est une petite œuvre poétique, du genre de plusieurs fictions juives que nous trouvons encore dans les Apocryphes. Il ne veut pas, à la vérité, prononcer que tout y soit controuvé, et il pense qu'il peut y avoir, au fond, des faits et une tradition fort

T., t. p. 22 et seq.; Thilo, 1, p. 322); passage qui contient, en même temps, la liste des hommes distingués de l'histoire juive qui sont nés tard dans le mariage de leurs parents. « Deus, y est-il dit, cum alicujus uterum claudit, ad hoc facit, ut mirabilius denovo aperiatur, et non libidinis esse, quod nascitur, sed divini muneris cognoscatur. Prima enim gentis vestre Sara mater nonne usque ad octogesimum annum infecunda fuit? et tamen in ultima senectutis ætate genuit Isaac, cui repromissa erat benedictio omnium gentium. Rachel quoque, tantum Domino grata, tantumque a sancto

Jacob amata, diu sterilis fuit, et tamen Joseph genuit, non solum dominum AEgypti, sed plurimarum gentium fame periturarum liberatorem. Quis in, ducibus vel fortior Sampson, vel sanctior Samuele? et tamen hi ambo steriles matres habuere... Ergo... credo... dilatos diu conceptus et steriles partos mirabiliores esse solere.

(1) De Wette, *Kritik der mosaïschen Geschichte*, S. 67.

(2) *Neuestes theol. Journal*, 7, 1, S. 402 f.

(3) Dans *Henke's Museum*, 1, 4, S. 702 ff.

répandue; et sur tout cela, le poëte a pris la liberté de rapprocher ce qui était éloigné, et de donner des formes précises au vague de la tradition; en conséquence, il estime que l'effort pour y découvrir le fondement historique et naturel est un effort infructueux et inutile (1); Horst a déjà conjecturé que ce morceau provenait d'un chrétien judaïsant, et Schleiermacher aussi admet qu'il a été composé par un chrétien de l'école juive développée, dans un temps où il existait encore de purs disciples de Jean; ce morceau avait pour but de les attirer au christianisme, en montrant que le rapport de Jean au Christ était sa destination propre, sa distinction la plus haute, et en rattachant en même temps au retour du Christ une glorification extérieure du peuple.

Une telle interprétation du morceau est la seule juste; et cela est parfaitement clair, quand nous considérons de plus près les écrits de l'Ancien Testament auxquels cette histoire de l'annonciation et de la naissance de Jean Baptiste est, comme la plupart des commentateurs le remarquent, semblable d'une manière frappante. Le type le plus ancien de tous les tard-nés est Isaac. De même que Zacharie et Elizabeth sont dits avancés dans leurs jours, *προβεβηκυότες ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτῶν* (v. 5), de même Abraham et Sara étaient avancés dans leurs jours, *προβεβηκυότες ἡμερῶν*, LXX. (1, Mos., 18, 11), lorsqu'un fils leur fut annoncé. C'est particulièrement de cette histoire qu'ont été transportées, dans le récit de Luc, l'incrédulité du père fondée sur le grand âge des parents, et la demande d'un signe. Abraham, après que Dieu lui eut promis, pour son héritier, une postérité qui posséderait la terre de Chanaan, demanda d'un air de doute : A quoi connaîtrai-je que je posséderai cette terre? *κατὰ τί γινώσκειναι, ὅτι κληρονομήσω αὐτήν;* (1, Mos., 15, 8, LXX). De même, ici, Zacharie demande : A quoi connaîtrai-je

(1) *Ueber die Schriften des Lucas*, S. 24 f.; c'est ce que reconnaît aussi Hase, *Leben Jesu*, § 52; comparez avec le § 32.

cela? κατὰ τί γινώσκωμαι τοῦτο (V. 18); la légende n'a tiré de l'incrédulité de Sara aucun parti pour Elizabeth; ce nom d'Elizabeth, qui est dite une des filles d'Aaron, ἐκ τῶν θυγατέρων Ἀαρὼν, pourrait faire songer au nom d'Elizabeth que portait la femme d'Aaron, frère de Moïse (2 Mos., 6, 23, LXX).

C'est de l'histoire d'un autre personnage né tardivement, de Samson, qu'est pris l'ange qui annonce la naissance du fils. Dans notre récit, l'ange apparaît au père au milieu du temple, tandis que, dans le livre des Juges, 13, il se montre d'abord à la mère, puis au père, au milieu de la campagne, changement amené naturellement par la différence de condition des parents respectifs; et, d'après les idées des Juifs dans les temps postérieurs, les prêtres, pendant qu'ils encensaient le temple, avaient non rarement des angélophanies et des théophanies (1). De la même source vient l'ordre qui consacre Jean dès avant sa naissance au nasiréat (*nasir, voué à Dieu*); pour Samson, le vin, les boissons fortes et les aliments impurs sont défendus à la mère dès le temps de sa grossesse; puis l'ange prescrit le même régime à l'enfant (2); prescription à laquelle l'envoyé céleste ajoute, comme pour Jean, que l'enfant est voué à Dieu dès le ventre de sa mère (3). La promesse d'œuvres qui seront pleines de bénédiction est analogue aussi pour les deux hommes; comparez Luc, 1, 16, 17, avec Juges 13, 5. Il en est de même de la formule finale sur la croissance pleine d'espérance des deux enfants; il faut encore y joindre un trait pris à Ismaël, qui, fils, lui aussi, d'un père long-temps resté

(1) Voyez les passages de Josèphe et des Rabbins, dans *Hetstein zu Luc.*, 1, 11, S. 647 f.

(2) *Juges*, 13, 14 (LXX.): καὶ οἶνον καὶ σίκερα (al. μεθυσμα, hébr. יָצַו) μὴ πίνειν.

Luc, 1, 15: Καὶ οἶνον, καὶ σίκερα οὐ μὴ πίνῃ.

(3) *Juges*, 13, 5: Ὅτι ἡγιασμένος ἔσται τῷ θεῷ (al. Ναζὶρ θεοῦ ἔσται) τὸ παιδάριον ἐκ τῆς γαστρὸς (al. ἀπὸ τῆς κοιλίας).

Luc, 1, 15: Καὶ πνεύματος ἁγίου πλησθήσεται ἔτι ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ.

sans enfant, a, par sa vie rude dans le désert, de la ressemblance avec Jean (1).

Reste encore l'histoire d'un troisième personnage né tardivement, de Samuel; il serait peut-être trop téméraire de considérer comme une simple imitation de cette histoire, la descendance lévitique de Jean (comparez 1, Sam. 1, 1; 1, Paralip. 7, 27); mais elle a fourni le modèle des effusions lyriques qui se trouvent dans le premier chapitre de Luc. La mère de Samuel, en remettant son fils au grand-prêtre, épanche ses sentiments dans un hymne (1, Sam., 2, 1 seq.); le père de Jean-Baptiste en fait autant lors de la circoncision de son fils; seulement, dans les détails, le cantique de Zacharie est composé d'après le cantique de la mère de Samuel, moins que celui de Marie, sur lequel nous reviendrons plus tard. Le nom significatif de Jean (Ἰωάννης, Θεόδωρος, *donné de Dieu*) est fixé d'avance par l'ange; et cette désignation a son précédent dans la désignation des noms d'Ismaël et d'Isaac (2), et sa raison dans l'opinion qui regardait comme providentielle la concordance de la signification du nom avec la signification historique de l'homme. Il est remarqué dans le passage de Luc, V. 61, que le nom de Jean n'avait pas été habituel dans la famille de Zacharie, remarque qui n'a pas d'autre but que d'en faire ressortir davantage l'origine céleste; la tablette, πινακίδιον, sur laquelle le père inscrit le nom (V. 63) a été suggérée, soit par le mutisme infligé, soit par l'exemple d'Isaïe, qui dut écrire les noms significatifs d'un enfant sur une tablette

(1) 1, Mos., 21, 20 : Καὶ ἠυλόγησεν αὐτὸν κύριος, καὶ ἠύξηθη (al. ἠδυνήθη) τὸ παιδάριον· καὶ ἤρξατο πνεῦμα κυρίου συμπορεύεσθαι αὐτῷ ἐν παρεμβολῇ Δαν, ἀναμίσειον Σαρὰ καὶ ἀναμίσειον Ἐσθαόλ.

Juges, 13, 24, et seq. : Καὶ ἦν ὁ θείας μετὰ τοῦ παιδίου· καὶ ἠύξηθη, καὶ κατέφληκεν ἐν τῇ ἐρήμῳ.

Luc, 1, 80 : Τὸ δὲ παῖδιον ἠύξανει καὶ

ἐκραταιοῦτο πνεύματι, καὶ ἦν ἐν ταῖς ἐρήμοις, ἵως ἡμέρας ἀναδείξιως αὐτοῦ πρὸς τὸν Ἰσραὴλ.

(2) 1, Mos., 16, 11, 12 : Καὶ καλίσσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰσμαήλ. 17, 19 : — Ἰσαάκ.

Luc, 1, 13 : Καὶ καλίσσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰωάννην.

(Is. 8, 1 seq.). La seule particularité extraordinaire pour laquelle on pourrait croire qu'il n'y a pas d'analogie dans l'Ancien Testament, est le mutisme de Zacharie, et c'est aussi là-dessus que se fonde Olshausen pour combattre l'explication mythique du récit (1). Mais, si l'on réfléchit que demander et recevoir des signes en garantie d'une prédiction était chose habituelle chez les Hébreux (comparez Isaïe, 7, 11 et suiv.) ; que la perte temporaire d'un sens est infligée comme punition extraordinaire après une apparition céleste (Act. Ap. 9, 8. 17 seq.) ; que Daniel perd la parole pendant que l'ange lui parle et ne la recouvre que lorsque l'ange lui ouvre la bouche en lui touchant les lèvres ; si, dis-je, on réfléchit à tous ces exemples, on comprendra que le mutisme de Zacharie peut s'expliquer sans qu'il y ait rien de réel et d'historique au fond.

De deux particularités accessoires et non merveilleuses : l'une, la justice, devant Dieu, des parents de Jean (V. 6), n'est, en tout cas, fondée que sur cet argument, à savoir qu'il n'y a qu'un couple aussi pieux qui ait pu recevoir la faveur d'un tel fils, et par conséquent elle n'a aucune valeur historique ; l'autre, au contraire, à savoir que Jean naquit sous Hérode (le Grand), V. 5, est sans aucun doute un calcul chronologique exact.

En résumé, nous sommes ici sur un terrain purement mythico-poétique, et la seule réalité historique qui se puisse conserver avec certitude, se réduit à ceci : Jean Baptiste, par ses œuvres postérieures et par leurs rapports avec les œuvres de Jésus, fit une impression si puissante que la légende chrétienne fut conduite à glorifier de la sorte sa naissance, et à l'unir à celle de Jésus.

(1) *Commentar.*, 1, S. 119.

DEUXIÈME CHAPITRE.

DESCENDANCE DAVIDIQUE DE JÉSUS D'APRÈS DEUX ARBRES GÉNÉALOGIQUES.



§ XIX.

Les deux généalogies de Jésus considérées indépendamment
l'une de l'autre.

Nous n'avions, pour l'histoire de la naissance de Jean-Baptiste, que la seule narration de Luc ; mais , pour la généalogie de Jésus, nous avons de plus Matthieu ; et, de la sorte, le contrôle réciproque des deux narrateurs allège d'un côté le travail de la critique, s'il le multiplie d'un autre côté. Au reste, les deux premiers chapitres de Matthieu, lesquels renferment l'histoire de la naissance et de l'enfance de Jésus, ont été, de même que les paragraphes parallèles de Luc, contestés quant à leur authenticité (1) ; mais c'est la même prévention qui a aveuglé pour Matthieu comme pour Luc, et ici aussi des réfutations solides ont réduit les doutes au silence (2).

L'histoire de l'annonciation et de la naissance de Jésus est précédée, dans Matthieu, 1, 1-17, suivie dans Luc, 3, 23-38, d'un arbre généalogique qui doit attester que Jésus, comme Messie, descend de David. Luther (3), il est vrai, nous dé-

(1) Stroth, *Sur des interpolations dans l'évangile de Matthieu*, dans *Eichhorn's Repertorium*, 9, S. 99 f. — Hess, *Bibliothek der heiligen Geschichte*, 1, 208 ff. — Eichhorn, *Einleitung in das N. T.*, 1, S. 422 ff., nie, il est vrai, que les deux premiers chapitres soient de l'apôtre Matthieu ; mais, à cause de la manière semblable de traiter les faits, qui règne dans tout le reste de l'évangile, il les attribue au même auteur, qui est celui à qui nous

devons l'amplification connue aujourd'hui sous le nom d'évangile selon Matthieu.

(2) Griesbach, *Epimeton ad comm. crit. in Matth.*, p. 57 et seq. Comparez Paulus, *Exeget Handbuch*, 1, 2, S. 137 ; Fritzsche, *Comment. in Matth.*, *Excurs.*, 3.

(3) Remarques sur l'évangéliste Matthieu. *Œuvres*, éd. de Walch., t. XIV, p. 8 et suiv.

tourne d'examiner trop curieusement ces généalogies, parce que Paul, 1, Tim., 1, 4, prémunit contre les généalogies interminables, γενεαλογίας ἀπεράντους, qui ont pour résultat de simples recherches, ζητήσεις, et non l'économie de Dieu dans la foi, οἰκονομίαν θεοῦ τὴν ἐν πίστει. Cependant ces généalogies, étudiées en elles-mêmes aussi bien que comparées l'une avec l'autre, fournissent des éclaircissements si importants sur le caractère des récits évangéliques, qu'on ne peut s'abstenir de les examiner de près. Après les avoir prises d'abord isolément l'une de l'autre, il faut ensuite considérer chacune, et d'abord celle de Matthieu, en elle-même et dans ses rapports avec les passages parallèles de l'Ancien Testament.

La généalogie communiquée par l'auteur du premier évangile mérite d'être comparée avec elle-même; car à la fin, V. 17, elle présente un résultat, une somme (1); et, en en comparant les éléments, on peut rechercher jusqu'à quel point la somme y correspond. Il est dit, en effet, dans le résumé, qu'il y a trois fois quatorze générations d'Abraham au Christ, quatorze d'Abraham à David, quatorze de Da-

(1) Pour que la discussion à laquelle l'auteur se livre soit suivie plus facilement, je transcris ici la généalogie de Jésus suivant saint Matthieu : Abraham engendra Isaac ; Isaac engendra Jacob ; Jacob engendra Juda et ses frères ; Juda engendra Pharès et Zara de Thamar ; Pharès engendra Esrom ; Esrom engendra Aram ; Aram engendra Aminadab ; Aminadab engendra Naasson ; Naasson engendra Salmon ; Salmon engendra Booz de Rahab ; Booz engendra Obed de Ruth ; Obed engendra Jessé ; Jessé engendra David, roi ; David, roi, engendra Salomon de la femme d'Uri, Salomon engendra Roboam ; Roboam engendra Abia ; Abia engendra Asa ; Asa engendra Josaphat ; Josaphat engendra Joram ; Joram engendra Ozias ; Ozias engendra Joatham ; Joatham engendra Achaz ;

Achaz engendra Ezéchias ; Ezéchias engendra Manassès ; Manassès engendra Amon ; Amon engendra Josias ; Josias engendra Jechonias et ses frères, lors de l'exil de Babylone ; après l'exil de Babylone, Jechonias engendra Salathiel ; Salathiel engendra Zorobabel ; Zorobabel engendra Abiud ; Abiud engendra Eliakim ; Eliakim engendra Azor ; Azor engendra Sadoc ; Sadoc engendra Achim ; Achim engendra Eliud ; Eliud engendra Eléazar ; Eléazar engendra Matthan ; Matthan engendra Jacob ; Jacob engendra Joseph, mari de Marie, de qui naquit Jésus, appelé le Christ. Toutes les générations sont : d'Abraham à David, quatorze ; de David à l'exil de Babylone, quatorze ; et depuis l'exil de Babylone jusqu'au Christ, quatorze.

(Note du Traducteur.)

vid à l'Exil de Babylone, et quatorze encore depuis là jusqu'au Christ. Si nous faisons nous-mêmes le compte, nous trouvons d'Abraham à David, tous deux compris, les quatorze (v. 2-5). Il en est de même depuis Salomon jusqu'à celui (Jéchonias) après lequel il est fait mention de l'Exil de Babylone (6-11); mais depuis Jéchonias jusqu'à Jésus, même en comptant ce dernier, on ne trouve que treize générations (v. 12-16). Comment expliquer cette différence entre la somme posée par l'auteur et les nombres qui la précèdent? On a conjecturé que l'erreur provenait de l'omission, par les copistes, d'un nom dans le dernier nombre de quatorze (1); mais cette conjecture devient très improbable, quand on songe que ce nom manquait dès le temps de Porphyre (2); le Joakim, Ἰωακίμ (3), intercalé par quelques manuscrits et versions entre Josias et Jechonias, ne compléterait pas le dernier nombre de quatorze qui est incomplet, mais surchargerait le second qui est complet (4). Comme cette erreur, sans aucun doute, provient de l'auteur de la généalogie, on se demande comment il a compté pour avoir aussi quatorze membres dans sa troisième section. On trouve facilement un moyen de compter autrement, suivant que l'on met des noms en dedans ou en dehors des différentes séries de quatorze. A la vérité, on devrait croire que le nom qui est inclus dans la série précédente, est nécessairement exclu de la série suivante. Mais il se pourrait que le rédacteur de cet arbre généalogique eût compté autrement; du moins il nomme David deux fois dans son compte. Qu'advierait-il donc, si, quelque fausse que fût cette manière de calculer, il l'eût compris aussi bien dans la première que dans la seconde section? A la vérité, cet artifice, de même que plus haut l'intercalation de Joakim, ne re-

(1) Paulus, *Exeg. Handbuch*, S. 292.(2) D'après saint Jérôme, dans *Daniel*, *init.*

(3) Voyez Wetstein sur cet endroit.

(4) Paulus, l. c.

médierait pas à la lacune dans la troisième série, et ne ferait que surcharger d'un nom la seconde. Il faudrait donc, avec quelques commentateurs (1), clore la seconde série, non, comme on le fait d'ordinaire, avec Jéchonias, mais avec Josias, qui le précède immédiatement; alors Jéchonias, devenu surnuméraire dans la seconde série par la duplication de David, reviendrait à la troisième série, qui aurait, Jésus compris, quatorze membres.

Cependant il semble trop arbitraire que le rédacteur ait, à la vérité, compté le nom terminal de la première série de quatorze une seconde fois dans la seconde série, mais n'ait pas également compté le dernier terme de la seconde dans la troisième. En conséquence, d'autres commentateurs ont préféré compter deux fois Josias, comme David, ce qui donne quatorze membres à la troisième série, même sans Jésus (2). Mais ce calcul, s'il évite une irrégularité, tombe dans une autre, à savoir que, V. 17, dans la phrase : *d'Abraham à David*, etc., ἀπὸ Ἀβραὰμ. ἕως Δαυὶδ κτλ., David est inclus, tandis que dans la phrase : *depuis l'exil de Babylone jusqu'au Christ*, ἀπὸ τῆς μετοικεσίας Βαβυλῶνος ἕως τοῦ Χριστοῦ, le Christ est exclu. Un défaut encore plus grand est commun aux deux façons de compter rapportées en dernier lieu : en effet l'auteur de la généalogie, V. 11 et 12, dit : Josias engendra Jéchonias... lors de l'exil de Babylone; après l'exil de Babylone Jéchonias engendra Salathiel, Ἰωσίας δὲ ἐγέννησε τὸν ἱερονίαν... ἐπὶ τῆς μετοικεσίας Βαβυλῶνος· μετὰ δὲ τὴν μετοικεσίαν Βαβυλῶνος ἱερονίας ἐγέννησε τὸν Σαλαθιήλ. Il met donc évidemment la séparation que forme l'exil de Babylone entre la seconde et la troisième

(1) Par exemple, Fritsche, *Comment. in Matth.* p. 13.

(2) Qu'au moins cette place de Jésus, hors de rang, ne lui soit pas donnée d'après le motif mystique de Olshausen, *Comment.*, t. I, S. 46, qui prétend qu'il

est convenable de ne pas incorporer Jésus lui-même dans les générations, mais de le mettre à part comme le couronnement du tout. Que ne trouverait-on pas avec le mot *convenable*?

série, non après Josias, mais après Jéchonias, dont il répète le nom au commencement de la troisième série, comme il a répété le nom de David au commencement de la seconde. Ainsi, d'un côté, pour ne pas heurter le sens clair de l'écrivain, il faut éviter toute explication où l'on serait obligé de clore par Josias la seconde série; d'un autre côté, cependant, il faut compléter le nombre quatorze de la troisième série; dans cette situation, il ne reste pas autre chose qu'à prendre Jéchonias, qui, si David n'est compté qu'une fois, termine la seconde série, et à le compter de nouveau au commencement de la troisième série, pour avoir, de la sorte, avec Jésus, quatorze noms. Cela produit, il est vrai, une nouvelle irrégularité: c'est que l'auteur, ne comptant qu'une fois le nom terminal de la première série, compte deux fois le nom terminal de la deuxième; mais, tout autre expédient ayant de plus grandes difficultés encore, il faut bien s'attacher à celui-là. En conséquence, ou bien le rédacteur de cette généalogie, dans le cas où il n'aura pas eu sous les yeux un nombre précis de générations, a omis un terme par erreur; ou bien, dans le cas où quelque document inconnu lui aura fourni seulement treize termes, il a compté deux fois sciemment et à dessein Jéchonias, et, de cette façon, a obtenu son nombre quatorze.

Comparons maintenant, avec les passages correspondants de l'Ancien Testament, la généalogie de Matthieu, toujours indépendamment de celle de Luc; elle ne concorde pas complètement avec ces passages, et le résultat que donne cette comparaison est justement opposé à celui qui a été obtenu précédemment, c'est-à-dire que, si la généalogie, considérée en elle-même, est obligée de doubler un terme pour remplir son cadre, elle omet, rapprochée de l'Ancien Testament, plusieurs termes consignés dans ce livre, afin de ne pas dépasser son nombre de quatorze. Cette généalogie, célèbre comme étant l'arbre généalogique de la maison royale

de David, peut être comparée avec l'Ancien Testament depuis Abraham jusqu'à Zorobabel et ses fils, époque où la famille de David commence à rentrer dans l'obscurité, et où, l'Ancien Testament n'en parlant plus, tout contrôle cesse pour la généalogie de Matthieu. La série des générations, depuis Abraham jusqu'à Juda, Pharès et Esron, est assez connue par la Genèse; celle depuis Pharès jusqu'à David se trouve à la fin du livre de Ruth et dans le second chapitre du premier livre des Paralipomènes; celle depuis David jusqu'à Zorobabel, dans le troisième chapitre du même livre, sans compter quelques points isolés de comparaison. Achévant le parallèle, nous trouvons la ligne d'Abraham à David, c'est-à-dire toute la première série de quatorze dans notre généalogie, concordant, dans les noms d'hommes, avec les données de l'Ancien Testament; mais elle a de plus quelques femmes, dont une fait difficulté. Il y est dit, V. 4, que Rahab a été mère de Booz. Non seulement cela est sans confirmation dans l'Ancien Testament, mais encore, si on en fait la bisaïeule de Jessé, père de David, on met, entre son époque et celle de David (de 1450 à 1050 avant J.-C.) trop peu de générations, puisqu'il n'y en aurait que quatre pour quatre cents ans, en y comptant Rahab ou David. Cette erreur retombe même sur les généalogies de l'Ancien Testament, puisque Salmon, bisaïeul de Jessé, lequel Salmon est dit le mari de Rahab dans Matthieu, est, dans le livre de Ruth, 4, 20, aussi bien que dans Matthieu, fils d'un Naasson, qui, d'après 4, Mos., 1, 7, appartenait encore au temps de la traversée du désert (1); de là vint facilement l'idée d'unir le fils de Naasson avec cette Rahab qui avait sauvé les espions israélites (Jos. 2), et de faire entrer dans la famille de David et du Messie

(1) L'expédient de Kuinzel, *Comm. in Matth.*, p. 3, qui veut distinguer la Rahab ici nommée de la célèbre Rahab,

outre qu'il est complètement arbitraire, devient par là superflu.

cette femme à laquelle l'Israélite patriote attachait une importance particulière. (Comparez Jac. 2, 25, Hebr. 11, 31.)

De plus nombreuses divergences se trouvent dans la ligne depuis David jusqu'à Zorobabel et son fils, c'est-à-dire dans la seconde série de quatorze, y compris les premiers termes de la troisième. 1° Tandis qu'ici, V. 8, il est dit : Joram engendra Ozias, Ἰωράμ ἐγέννησε τὸν Ὀζίαν, nous lisons dans I, *Paralip.*, 3, 11, 12, qu'Ozias était, non le fils, mais le neveu du fils de Joram; que trois rois ont régné entre eux, à savoir Ochosias, Joas et Amazias; et que c'est à ce dernier que succède Ozias, 2 *Paralip.*, 26, 1, ou Asarias comme il est appelé, 1, *Paralip.*, 3, 12, et 2 *Rois*, 14, 21. 2° Il est dit dans notre passage, V. 11 : Josias engendra Jéchonias et ses frères, Ἰωσίας δὲ ἐγέννησε τὸν Ἰεχονίαν καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ. Mais, d'une part, nous voyons, 1 *Paralip.*, 3, 16, que le fils et successeur de Josias s'appela Joakim, et que ce fut seulement le fils et le successeur de ce Joakim qui s'appela Jéchonias ou Joachim, 2, *Rois*, 24, 6; 2, *Paralip.* 36, 8 (1); d'une autre part, le passage de l'Ancien Testament ne nomme aucun frère de Jéchonias, à qui l'évangéliste attribue des frères; c'est Joakim qui avait des frères; de sorte que la mention de frères de Jéchonias, par Matthieu, pourrait sembler produite par une confusion entre ces deux hommes, si le deuxième livre des *Paralipomènes*, 36, 10, ne nommait, comme frère de Joachim ou Jéchonias, Zedekias, lequel est dit son oncle, 2, *Rois*, 24, 17; (Comparez avec 1, *Paralip.* 3, 15; Jér. 37, 1). Ainsi, sur ce point, on remarque de l'inexactitude, même dans les données de l'Ancien Testament. 3° Une autre différence se trouve au sujet de Zoro-

(1) A cause de la ressemblance des noms Joakim יְהוֹאֲכִים et Joachim יְהוֹאֲכִיָּה, plusieurs ont cru que le premier n'avait été omis que par hasard,

p. e. Wetstein sur ce passage; et quelques manuscrits et traductions l'ont intercalé, comme il a été remarqué plus haut.

babel. Tandis qu'il est appelé, dans Matthieu, fils de Salathiel, il descend, suivant 1 *Paralip.* 3, 19, de Jéchonias, non par Salathiel, mais par Phadaia, son frère; au contraire, dans Esdras, 5, 2, et dans Aggée, 1, 1, Zorobabel est, ainsi que dans Matthieu, désigné comme fils de Salathiel. Enfin, Abiud, indiqué dans l'évangéliste comme fils de Zorobabel, ne se trouve pas, 1, *Paralip.* 3, 19 et suiv., parmi les enfants de Zorobabel.

De ces divergences, la seconde et la troisième sont sans préjudice, et elles peuvent s'être glissées sans intention et même sans une trop grande négligence; car l'omission de Joakim peut avoir été occasionnée véritablement par la similitude des noms; et cette confusion aura aussi amené la mention des frères de Jechonias; d'autant plus que les deux divergences dont il est ici question se justifient en outre par les variations de l'Ancien Testament. Mais on n'a pas aussi bon marché de la divergence citée en premier lieu, c'est-à-dire de l'omission de trois rois bien connus. Admet-on que l'auteur les a omis sans dessein, de sorte que de Joram il a passé, non à Ochosias, mais à Ozias, à cause de la similitude? Cette erreur, jointe à celle qui a été remarquée pour Joakim, supposerait, dans le généalogiste, une négligence, et, pour ainsi dire, un aveuglement presque incroyables. On ne pourra donc guère s'empêcher de croire, avec saint Jérôme, que l'auteur a sauté trois noms à dessein pour avoir juste son compte de quatorze (1). Ayant quatorze termes d'Abraham à David, où se présentait une division naturelle, il paraît avoir souhaité de trouver le même nombre dans les divisions suivantes. Or, deux autres divisions

(1) Comparez Fritzsche, *Comm. in Math.*, p. 19; Paulus, *Exeg. Handbuch*, S. 289. Quant à Olshausen, S. 46, qui dit que le dessein de Matthieu ne peut pas avoir été d'avoir, de force, le nombre de quatorze, puisqu'il saute plusieurs termes, c'est, à dire vrai, prendre les

choses au rebours; on devrait conclure, au contraire, que l'auteur a, sans doute, attaché un intérêt particulier au nombre quatorze, car, sans cela, il n'aurait pas, pour ne point dépasser ce nombre, omis des noms bien connus.

On réfute de la même manière l'expli-

s'offraient à lui d'elles-mêmes, puisque l'Exil de Babylone partageait en deux tout le reste de la série. Mais la seconde division ne correspondait pas exactement à ce désir, car l'arbre généalogique des descendants de David jusqu'à l'Exil donnait quatre termes de trop; alors l'auteur laissa de côté quatre noms. Pourquoi ceux-là plutôt que d'autres? c'est ce qu'il serait difficile de décider (1). Ce fut le contraire pour la troisième série; là il avait un terme de moins: ou bien le document qu'il transcrivit n'en avait en effet que treize, et l'évangéliste, pour avoir son nombre de quatorze, compta deux fois le terme final de la seconde division; ou bien il n'avait pas sous les yeux de document précis, et, ayant nommé encore une fois Jechonias après l'Exil, et de cette façon le comptant aussi dans la troisième division, il fut conduit à y mettre un terme de moins.

Pourquoi le rédacteur de cette généalogie a-t-il attaché tant d'intérêt à répéter trois fois le même nombre? Peut-être n'est-ce, comme quelques uns l'admettent, qu'un artifice pour aider la mémoire, les Orientaux ayant l'habitude de partager les généalogies en divisions égales pour plus de facilité (2); mais un motif mystique pourrait bien s'y être joint. Ce motif, faut-il le chercher dans le nombre spécial qui est répété trois fois, ou surtout dans le triple retour du même nombre? Il n'est pas probable que le généalogiste ait tenu à la répétition du nombre quatorze, comme étant le double du nombre sacré sept (3), autrement il n'aurait pas caché si complètement le nombre sept dans le nombre qua-

cation qui, devant les lacunes signalées aux noms de Joram et de Josias, entend le verbe *engendra*, ἐγέννηται, non dans le sens littéral, mais dans un sens plus général, tel que: *il eut parmi ses descendants*, e posteris ejus erat; comme si le généalogiste, loin d'exclure les termes omis, avait voulu au contraire les comprendre implicitement dans la liste. (Kuinoel, sur ce passage.) Dans ce cas, il

est impossible qu'il eût compté comme il a fait.

(1) Cependant comparez Fritzsche sur ce passage.

(2) Fritzsche, in *Matth.*, p. 11.

(3) Paulus, S. 292. Au reste, on mettait de l'importance au nombre sept même dans les généalogies. On le voit, par exemple, dans le passage Ἰσδομεὺς ἀπὸ Ἀδάμ ἕως, *Jud.*, 7, 14.

torze; encore moins peut-on approuver Olshausen disant que le nombre quatorze a été mis en saillie spéciale, comme étant la valeur numérique du nom de David (1); car ces puériles recherches des rabbins ne se trouvent guère dans les évangiles. Il se pourrait donc plutôt que, le nombre quatorze ayant été donné la première fois par le hasard, le généalogiste eût tenu à le conserver en le répétant; car les Juifs se représentaient les grandes visitations divines, favorables ou funestes, comme revenant à des intervalles réglés. Or, le fondateur du peuple saint ayant été suivi, au bout de quatorze générations, du roi selon le cœur de Dieu; le fils de David, le Messie, devait être arrivé au bout de quatorze générations après la restauration du peuple juif (2). Nous trouvons une régularité toute semblable dès les plus anciennes généalogies de la Genèse. De même que, d'après le livre de la génération des hommes, *βίβλος γενέσεως ἀνθρώπων*, cap. 5, Noé, second père du genre humain, est le dixième depuis Adam, le premier père; ainsi, depuis Noé, ou, pour mieux dire, depuis le fils de Noé, Abraham, le père des fidèles, est le dixième (3).

Cette manière de traiter *à priori* son sujet, ce lit de Procuste à la mesure duquel l'auteur tantôt le raccourcit, tantôt l'allonge, presque comme ferait un philosophe construisant un système, ne réveille pas un préjugé favorable au rédacteur de notre généalogie; et ce n'est remédier à rien que de remarquer avec Kuinzel que les généalogistes orientaux ont l'habitude de se permettre de telles omissions;

(1) *Bibl. Comment.*, S. 46, Ann.

(2) Voyez Schneckenburger, *Beitrag zur Einleitung in das N. T.*, S. 41 f., et le passage cité de Josèphe, *B. j.*, G. 4, 8. On peut en outre comparer le passage cité par Schöttgen (*Horæ hebr. et talm. ad Matth.*, 1), de la *Synopse Sohar*, p. 132, n. 18: Ab Abrahamo usque ad Salomonem xv sunt generationes; atque tunc luna fuit in plenilunio. A Salomone

usque ad Zedechiam iterum sunt xv generationes, et tunc luna defecit, et Zedechia effossi sunt oculi.

(3) De Wette a déjà appelé l'attention sur l'analogie des tables généalogiques de l'Ancien Testament avec les tables évangéliques sous le point de vue de la régularité systématique des nombres, *Kritik der mos. Gesch.*, S. 69; Vgl., S. 48.

car cette liberté tient à l'arbitraire avec lequel ils composent et adoptent aussi quelquefois des arbres généalogiques sans aucun fondement historique.

La généalogie de Luc, examinée isolément, ne présente pas autant de fautes que celle de Matthieu; car, en la comparant avec elle-même, on n'a aucune conclusion à en tirer, attendu qu'elle ne se contrôle pas par une somme. De plus, le contrôle manque aussi, pour la plus grande partie, du côté de l'Ancien Testament; car, de David à Nathan, elle descend par des noms presque complètement inconnus pour lesquels l'Ancien Testament ne fournit aucun arbre généalogique. Elle ne touche qu'en deux membres, Salathiel et Zorobabel, une ligne mentionnée dans l'Ancien Testament; mais, là même, elle est en contradiction avec 1, Paralip. 3, 17, 19 et seq., car elle fait Salathiel fils de Néri, tandis que le passage cité de l'Ancien Testament le fait fils de Jéchonias; elle nomme, comme fils de Zorobabel, un Resa, qui manque parmi les enfants de Zorobabel dans les Paralipomènes. On trouve aussi dans la liste anté-abrahamique une différence, à savoir qu'elle intercale, entre Arphaxad et Sela, un Caïnàn (Καϊνᾶν), qui n'existe pas dans le texte hébreu, 1, Mos. 10, 24, 11, 12 seq., mais qui, au reste, avait déjà été intercalé par les Septante sous le nom de Caïnàn (Καϊνᾶν). A la vérité, dans la troisième génération de la première série, à compter d'Adam, le texte original a aussi ce nom, et c'est de là que la traduction des Septante paraît l'avoir transporté à la même place de la seconde série, à compter de Noé.

§ XX.

Comparaison des deux généalogies. Tentatives pour en concilier les contradictions.

Des résultats bien plus singuliers frappent l'esprit, quand on compare les deux généalogies de Matthieu et de Luc

l'une avec l'autre, et quand on se rend compte de leurs divergences. Quelques unes des différences sont, à la vérité, sans préjudice et même insignifiantes : telle est la différence de direction, la généalogie de Matthieu allant en descendant d'Abraham à Jésus, et celle de Luc allant en montant de Jésus à ses ancêtres ; telle est encore la différence d'étendue, Matthieu ne prolongeant l'arbre généalogique que jusqu'à Abraham, et Luc le prolongeant jusqu'à Adam et Dieu même. Le but véritable de ces généalogies n'a été que de représenter Jésus, le Messie, comme descendant de David ; or un Davidide est aussi un Abrahamide, c'était donc déjà une œuvre de surérogation de la part de Matthieu que de remonter jusqu'à Abraham. Mais, quand on voit Luc aller, par delà Abraham, jusqu'à Adam, le premier créé (1), on ne peut attribuer, ce semble, cette extension qu'au progrès involontaire d'un mouvement qui, une fois commencé, entraîna les esprits vers la recherche de généalogies. Aussi Schleiermacher remarque-t-il que Luc n'a fait par là que masquer ce qu'il y a, dans la généalogie, de probant pour le caractère messianique de Jésus (2). Une plus grave difficulté se présente déjà dans la différence notable entre les nombres de générations pour des périodes égales. De David à Joseph, Luc compte quarante et une générations, et Matthieu seulement vingt-six. Le nombre de Luc est plus conforme à la longueur de l'intervalle ; car vingt-six générations sont trop peu de David à Joseph, c'est-à-dire de l'an 1050 à l'an 50 avant J.-C. Cela ferait un peu plus de trente-huit ans par génération ; le compte de Luc, au contraire, ferait un peu moins de vingt-cinq ans, ce qui est

(1) Suivant plusieurs théologiens (Olshausen, *Bibl. comm.*, 1, 8. 41 ; et Winer, *Bibl. Realwörterbuch*, 1, 8. 659, 2^e édit.), c'est la tendance généralisatrice de Luc, qui le fait aller au-delà d'Abraham jusqu'à Adam et Dieu, le père de tous les hommes. Je ne puis ac-

céder à cette opinion, car le rédacteur de la généalogie est, non le généralisateur Luc, mais un ancien judéo-chrétien de la Palestine, qui avait bien plutôt des sentiments de particularisme. J'y reviendrai plus loin.

(2) *Ueber den Lukas*, 8. 51.

plus près de la vraisemblance. Mais la principale difficulté est que Luc donne à Jésus, pour ancêtres, des individus tout autres pour la plupart que ceux que Matthieu lui donne. Ce n'est pas qu'ils ne s'accordent pour ramener la descendance de Jésus par Joseph à David et à Abraham; ce n'est pas qu'ils ne s'accordent aussi dans les générations d'Abraham jusqu'à David, et plus tard dans les deux noms de Salathiel et de Zorobabel; mais le point véritablement désespéré, c'est que, de David au père nourricier de Jésus, des noms tout-à-fait différents, à part deux noms du milieu, se trouvent dans Luc et dans Matthieu. D'après Matthieu, le père de Joseph s'appelait Jacob; d'après Luc, Elie. D'après Matthieu, le fils de David, par lequel Joseph descendait de ce roi, était Salomon; d'après Luc, Nathan. De là, l'arbre généalogique de Matthieu descend par la ligne royale connue, celui de Luc par une ligne collatérale inconnue. Ces deux lignes ne concourent que dans Salathiel et Zorobabel, de telle sorte cependant qu'aussitôt elles diffèrent sur le père de Salathiel et sur le fils de Zorobabel. La différence entre les deux listes paraissant être une contradiction complète, on a été, de tout temps, occupé extraordinairement d'essais de conciliation. Sans parler d'expédients évidemment insuffisants, tels qu'une explication mystique (1) ou un changement arbitraire des noms (2), il s'est particulièrement formé, sur ce point, deux couples d'hypothèses; et ces deux hypothèses de chaque couple s'appuient réciproquement, ou du moins ont des affinités l'une avec l'autre.

Le premier couple d'hypothèses est formé par la supposition de saint Augustin, et par l'opinion de l'ancien chronologiste Julius Africanus. L'un imagine qu'il y a eu pour Joseph un rapport d'adoption, et que l'un des évangélistes

(1) Orig., *Homil. in Lucam*, 28.

(2) Luther, *Œuvres*, t. 14, col. Welch., p. 8 et seq.

donne le père réel, l'autre le père adoptif, avec leurs arbres généalogiques respectifs (1); l'autre admet qu'il y avait eu, entre les parents de Joseph, le mariage, voulu par la loi juive, d'un frère avec la veuve de son frère mort; que l'un des arbres généalogiques appartenait au père naturel, et l'autre au père légal de Joseph; et que Joseph descendait de la maison de David, par l'un en suivant la ligne de Salomon, par l'autre en suivant la ligne de Nathan (2). La première question qui se présente est de savoir laquelle des deux généalogies donne le père naturel, et laquelle le père légal, avec les arbres généalogiques correspondants. On peut la décider par deux critères, dont l'un appartient plus à la lettre, et l'autre à l'esprit et au caractère des deux évangélistes. Ces critères, loin de concourir, ont mené à une solution opposée. Saint Augustin, et, avant lui, Julius Africanus ont recherché lequel des deux évangélistes, pour désigner le rapport entre Joseph et celui qu'il nomme le père de Joseph, se sert d'une expression qui indique, d'une manière plus précise que l'autre, une filiation naturelle. Or Matthieu emploie une telle expression. En effet, lorsqu'il dit : Jacob engendra Joseph, *Ἰακώβ ἐγέννησε τὸν Ἰωσήφ*, le mot *engendrer*, *γεννᾶν*, ne paraît pouvoir désigner que le rapport d'une filiation naturelle. Au lieu que les paroles de Luc : Joseph, fils d'Éli, *Ἰωσήφ τοῦ Ἠλὶ*, semblent pouvoir signifier aussi bien un fils adoptif, qu'un fils considéré comme tel en vertu du mariage contracté, selon la loi juive, entre une veuve et le frère de son mari. Mais comme cette loi avait justement pour objet de conserver le nom et la race d'un homme mort, la coutume juive était d'enregistrer le premier fils né d'une pareille union, non dans la famille du père naturel, comme le fait ici Matthieu, mais dans

(1) *De consensu evangelistarum*, 1, 2, c. 3; et parmi les modernes, par exemple, E. F. dans *Henke's Magazin*, 5, 1, 180 f.

(2) Dans Eusèbe, H. E., 1, 7, et réciproquement, par exemple, Schleiermacher, *Ueber den Lukas*, S. 53.

celle du père légal, comme Luc l'aurait fait d'après la supposition précédente. Or l'auteur du premier évangile, ou du moins de la généalogie, lui qui est si imprégné des idées juives, aurait-il commis une pareille erreur ? c'est ce qu'on ne trouvera guère vraisemblable. Aussi Schleiermacher, prenant en considération l'esprit des deux évangélistes, croit-il devoir admettre que Matthieu, malgré son expression *engendra*, ἐγέννησε, donne cependant, d'après l'usage juif, l'arbre généalogique du père légal ; tandis que Luc, peut-être étranger à la Judée et moins versé dans la connaissance des coutumes juives, a pris l'arbre généalogique des plus jeunes frères de Joseph, lesquels furent inscrits, non, comme le premier-né, sur la liste du père défunt légal, mais sur la liste du père naturel, liste que Luc a cru être la généalogie de Joseph le premier-né ; or, si cette généalogie était celle de Joseph d'après la nature, elle ne l'était pas d'après la loi juive (1). Mais, sans parler de ce qui sera prouvé plus bas, que la généalogie dans Luc peut difficilement être considérée comme l'œuvre de l'auteur de l'évangile, et qu'ainsi rien n'est à conclure, pour expliquer l'arbre généalogique, de sa moindre connaissance des usages juifs, le généalogiste, dans le premier évangile, n'aurait pas écrit, sans aucune addition, son verbe *engendra*, ἐγέννησε, s'il n'avait songé qu'à une paternité légale. Ainsi, à cet égard, une des généalogies n'a aucun avantage sur l'autre.

Jusqu'ici nous n'avons fait que tracer les traits généraux de cette hypothèse ; il faut maintenant l'examiner de plus près pour juger si elle est admissible. Supposons un mariage du frère du défunt avec sa veuve ; l'examen et le résultat resteront absolument les mêmes, soit que nous empruntions à Matthieu, avec saint Augustin et Julius Africanus, l'indication du père naturel, soit que nous l'empruntions à Luc

(1) *Ueber den Lukas*, S. 53. Comparez Winer, *Bibl. Realwörterbuch*, 1 Bd., S. 660.

avec Schleiermacher. Nous allons donc, pour exemple, en suivre les conséquences selon la première forme, d'autant plus qu'Eusèbe, d'après Julius Africanus, nous a laissé là-dessus une explication très détaillée et très exacte. D'après cette manière de voir, la mère de Joseph fut d'abord mariée avec un homme que Luc nomme comme le père de Joseph, avec Eli; Eli étant mort sans enfant, son frère, c'est-à-dire Jacob, nommé par Matthieu comme le père de Joseph, épousa la veuve suivant la loi juive dont il a déjà été question, et engendra avec elle Joseph. Alors Joseph fut considéré légalement comme le fils du défunt Eli, ainsi que le dit Luc, tandis que, naturellement, il était le fils de son frère Jacob, et c'est la filiation que Matthieu a suivie.

Mais, conduite jusque là seulement, l'hypothèse serait bien loin de suffire. Car, si les deux pères de Joseph étaient des frères véritables, fils du même père, ils avaient un seul et même arbre généalogique, et, dans ce cas, les deux généalogies ne devraient avoir de différent que le père de Joseph; mais, passé celui-là, elles auraient dû concourir aussitôt de nouveau. Pour expliquer comment elles peuvent diverger jusqu'à David, il faut ajouter la seconde hypothèse que Julius Africanus a faite aussi, à savoir que les deux pères de Joseph n'avaient été que des demi-frères, et qu'ils avaient eu la même mère et non le même père. On devrait donc admettre que la mère des deux pères de Joseph a été mariée deux fois, une fois avec le Matthan de Matthieu, lequel Matthan descendait de David par Salomon et la ligne royale, et auquel elle engendra Jacob, et une autre fois, auparavant ou après, avec le Matthat de Luc, lequel Matthat était descendant de David par Nathan, et auquel elle engendra Eli. Eli s'étant marié et étant mort sans enfant, son demi-frère Jacob épousa la veuve et engendra Joseph, qui fut légalement considéré comme le fils du défunt.

Sans doute, l'hypothèse d'un mariage aussi compliqué

dans deux degrés qui se suivent immédiatement, hypothèse à laquelle la divergence des deux généalogies nous a forcés, n'est pas absolument impossible, mais elle est invraisemblable. Or la difficulté en est encore redoublée par la concordance involontaire qui, au milieu des séries divergentes, se rencontre, comme il a déjà été dit, dans les deux degrés de Salathiel et de Zorobabel. En effet, pour expliquer comment Neri dans Luc peut, aussi bien que Jechonias dans Matthieu, être dit le père de Salathiel, père de Zorobabel, il faudrait non seulement renouveler l'hypothèse d'un mariage entre un frère et la veuve de son frère, mais encore admettre que les deux frères qui se sont succédé dans le mariage avec la même femme, n'ont été frères que du côté maternel. Ce n'est pas diminuer essentiellement la difficulté que de remarquer que non seulement le frère, mais encore le plus proche parent consanguin, devait succéder, dans un pareil mariage, au défunt (Ruth, 3, 12 et suiv., 4, 4 et suiv.) (1). Car, s'il est vrai que pour deux cousins l'arbre généalogique doit concourir beaucoup plus haut qu'il ne concourt ici pour Jacob et Eli, pour Jéchonias et Neri, cependant il faudrait recourir deux fois à l'hypothèse de demi-frères; seulement les deux mariages compliqués ne tomberaient pas sur deux générations immédiatement successives. Maintenant, supposer que non seulement ce double cas se renouvelle deux fois, mais encore que, deux fois, les généalogistes se sont partagés de la même façon, et deux fois sans en avertir, pour indiquer, l'un le père naturel, et l'autre le père légal, c'est une explication absolument invraisemblable; tellement que l'hypothèse d'une adoption qui n'est pressée que de la moitié de ces difficultés n'en est pas cependant plus soutenable. En effet, l'adoption n'exigeant aucun rapport de fraternité ni même de parenté entre le

(1) Comparez Michaelis, *Mos. Recht*, 2, S. 200; Winer, *Realwörterb.*, S. 408 der ersten Aufg.

père naturel et le père adoptif, le recours à une seconde supposition de deux demi-frères cesse d'être nécessaire; et il ne faut plus qu'admettre deux fois un rapport d'adoption, et deux fois avec cette particularité, que l'un des généalogistes l'a ignoré, ignorance qui ne peut appartenir à un juif, et que l'autre en a tenu compte, mais sans en rien dire.

On crut, dans ces derniers temps, pouvoir résoudre la difficulté d'une façon beaucoup plus simple : on prétendit que nous avons, dans l'un des évangélistes, la généalogie de Joseph, et, dans l'autre, celle de Marie, et qu'en conséquence la divergence de deux généalogies n'est pas une contradiction (1); et l'on se plut à ajouter que Marie était une fille héritière (2). L'opinion que Marie appartenait aussi à la race de David, est déjà ancienne. A la vérité, l'idée eut cours, que le Messie, comme un second Melchisedech, devait réunir la dignité royale à la dignité sacerdotale (3); et, en raison de la parenté de Marie avec Elizabeth, fille d'Aaron, telle qu'elle est donnée par Luc, 1, 36 (4), non seulement plusieurs, dès les premiers temps, firent naître Joseph d'une famille provenant d'alliances entre des descendants de Juda et de Lévi (5), mais encore il ne fut pas rare alors de supposer que Jésus, descendu par Joseph de la race royale, l'était par Marie de la race sacerdotale (6). Cepen-

(1) Par exemple, Spanheim, *dubia evangel.*, P. 1, p. 13 et seq.; Lightfoot, Michaelis, Paulus, Kuinzel, Olshausen sur ce passage.

(2) Déjà Épiphane, Grotius (voyez dans Paulus, p. 296) ont émis cette conjecture. Olshausen, p. 43, l'admet, parce qu'il paraît convenir (voyez sur une semblable *convenance*, la remarque 2 de la page 145), parce qu'il paraît convenir que la descendance de David, d'où le Messie devait sortir, finit par une héritière unique, qui, mettant au monde l'éternel héritier du trône de David, en couronnait et terminait la race.

(3) Testament, XII Patriarch., Test.

Simeonis, c. 71. Fabric., *Codex pseudepigr. V. T.*, p. 579. « D'elles (des tribus de Lévi et de Juda) surgira pour vous le salut de Dieu : car le Seigneur fera lever de Lévi comme un grand-prêtre, et de Juda comme un roi. » Ἐξ αὐτῶν ἀναστήσει ὑμῖν τὸ σωτήριον τοῦ Θεοῦ· ἀναστήσει γὰρ Κύριος ἐκ τοῦ Λευὶ ὡς ἀρχιερεὺς, καὶ ἐκ τοῦ Ἰούδα ὡς βασιλεὺς κτλ.

(4) Comparez cependant Paulus, l. e., S. 119.

(5) Comparez Thilo, *Cod. apocr. N. T.*, 1, p. 374 et suiv.

(6) Par exemple, Faustus le manichéen dans *August. contra Faust.*, L. 23, 4.

dant l'opinion qui ne tarda pas à prévaloir fut que Marie descendait de David. Plusieurs apocryphes s'expriment dans ce sens (1) ; il en est de même de Justin Martyr, qui dit que la vierge a été de la race de David, de Jacob, d'Isaac et d'Abraham, phrase d'après laquelle on pourrait même croire qu'il a rapporté à Marie un de nos tableaux généalogiques, qui remontent également par David jusqu'à Abraham (2).

Maintenant on se demandera lequel des deux arbres généalogiques doit être considéré comme celui de Marie ; or, à vrai dire, il semble impossible de lui attribuer l'une ou l'autre de ces généalogies, car elles s'annoncent d'une manière trop précise comme appartenant exclusivement à Joseph, l'une par ces mots : Jacob engendra Joseph, *Ἰακώβ ἐγέννησε τὸν Ἰωσήφ*, l'autre par ces mots : fils de Joseph, fils d'Eli, *υἱὸς Ἰωσήφ τοῦ Ἠλίου*. Cependant encore ici, le mot de Matthieu, *engendra*, *ἐγέννησε*, paraît plus précis que l'expression de Luc, *τοῦ Ἠλίου*, laquelle, d'après ces commentateurs, pourrait signifier un beau-fils ou un petit-fils. De la sorte, la généalogie dans Luc, 3, 23, voudrait dire : ou Jésus était, conformément à l'opinion commune, fils de Joseph, qui lui-même était beau-fils d'Eli, père de Marie (3) ; ou bien Jésus était, comme on le croyait, fils de Joseph, et par Marie petit-fils d'Eli (4). Comme on pourrait objecter que les Juifs, dans leurs généalogies, ne tenaient aucun compte de la ligne féminine (5), ou y répond par une hypothèse nouvelle, à savoir que Marie était une fille héritière, c'est-

(1) Dans le Protévangile de Jacques, c. 1 et suiv., et c. 10 (ed. Thilo), et dans l'Évangile de la Nativité de Marie, Joachim et Anna, de la race de David, sont dits les auteurs de Marie. Faustus, au contraire, désigne, dans le passage cité, ce Joachim comme prêtre.

(2) *Dial. c. Tryph.*, 43, 100. Paris, 1742.

(3) Ainsi s'explique, entre autres, Paulus sur ce passago.

(4) Par exemple, Lightfoot, *Horæ*, p. 759. Les juifs, en supposant qu'une Marie, fille d'Eli, est tourmentée dans l'autre monde (v. Lightfoot, l. c.), paraissent avoir pris, pour l'arbre généalogique de Marie, celui qui, dans Luc, part d'Eli.

(5) Comparez *Juchasin*, l. 55, 2, dans

à-dire fille d'un père sans enfant mâle; cas auquel, d'après 4, Mos., 36, 6, et Nehem. 7, 63, la coutume juive voulait que l'homme qui épousait cette fille, non seulement fût de la même tribu qu'elle, mais encore se fit recevoir dans sa famille, et, des ancêtres de sa femme, fit ses propres ancêtres. Mais le premier point, à savoir l'obligation d'être de la même tribu, peut seul se prouver par le passage du livre de Moïse; quant à l'autre passage, comparé avec plusieurs passages semblables (Esdras, 2, 61; 4. Mos., 32, 41, rapprochés de 1 Paralip. 2, 21 suiv.), on y voit seulement que, par exception, quelquefois un individu était dénommé d'après les ancêtres maternels. Ainsi la difficulté du côté de la coutume juive subsiste encore, mais elle s'efface complètement devant une difficulté bien plus considérable. L'on ne peut pas nier, il est vrai, que le mot *fils*, υἱός, sous-entendu dans Luc, ne soit, dans l'hébreu, susceptible de signifier aussi beau-fils ou petit-fils; mais l'enchaînement de la phrase ne devrait pas être aussi contraire à cette signification qu'il l'est ici. En effet, l'expression de Luc, τοῦ, signifie le fils propre plus de soixante-dix fois; comment pourrait-elle signifier une seule fois, pour Joseph, le beau-fils (1)? Ou comment, si on prenait l'autre explication, le mot *fils*, υἱός, qu'il faudrait toujours sous-entendre au nominatif, pourrait-il signifier fils, petit-fils, arrière-petit-fils, jusqu'au degré le plus éloigné (2)? On a dit que, dans le membre de phrase: Adam, fils de Dieu, Ἀδὲν τοῦ Θεοῦ, l'expression grecque, τοῦ, ne signifiait pas fils dans le sens propre du mot (3); toujours est-il qu'elle se rapporte, ici aussi, à l'au-

Lightfoot, p. 185; et *Bava batara*, f. 110, 2, dans Wetstein, S. 230 f.

(1) Comparez la remarque de Wetstein sur Luc, 3, 23.

(2) Ὁ Ἰησοῦς... υἱὸς Ἰωσήφ, τοῦ Ἡλίου, τοῦ Μαρθαρίου κτλ. Luc. 13, 23. Dans l'explication dont il s'agit ici et qui fait Jésus petit-fils d'Éli par Marie, on doit

traduire: Jésus, fils de Joseph, *petit-fils* de Joseph, arrière-petit-fils de Matthiat, de sorte que, comme le dit M. Strauss, υἱὸς doit être sous-entendu au nominatif et prendre des significations diverses suivant les degrés.

(Note du traducteur.)

(3) Paulus, l. c., S. 284 f.

teur immédiat de l'existence, idée dans laquelle on ne peut comprendre ni un beau-père ni un grand-père.

En outre, dans cette manière d'expliquer les deux arbres généalogiques, il est difficile de se rendre compte du concours des deux généalogies dans les noms de Salathiel et de Zorobabel. On pourrait encore supposer, comme plus haut, un mariage du frère avec la veuve de son frère; cependant les commentateurs qui se sont occupés de ce point aiment mieux pour la plupart admettre que ces noms, semblables dans les deux généalogies, ne désignent pas les mêmes individus; mais la célébrité de Zorobabel, fils de Salathiel, au temps de l'Exil, ne permet guère de penser que Luc ait songé à un autre que ce personnage (1).

Non seulement il ne se trouve, dans le Nouveau Testament, aucune trace qui indique que Marie descende de David, mais encore plusieurs passages y sont formellement contraires. Dans Matthieu, 1, 26, Joseph seul est désigné comme fils de David, υἱὸς Δαυὶδ; dans Luc, 1, 27, les mots : de la maison de David, ἐξ οἴκου Δαυὶδ, se rapportent uniquement aux mots immédiatement voisins : un homme appelé Joseph, ἀνδρὶ ᾧ ὄνομα Ἰωσήφ, et non aux mots plus éloignés : une vierge fiancée, παρθένον μεμνηστευμένην. Mais il faut surtout remarquer la tournure de Luc, 2, 4, quand il dit : Joseph alla aussi, attendu qu'il était de la maison et de la patrie de David, se faire inscrire avec Marie, ἀνέβη δὲ καὶ Ἰωσήφ... διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν ἐξ οἴκου καὶ πατρίδος Δαυὶδ, ἀπογράψασθαι σὺν Μαρίας; il était facile de mettre : attendu qu'ils étaient, au lieu de : attendu qu'il était, αὐτοὺς au lieu d'αὐτὸν, si l'auteur avait cru que Marie descendait aussi de David; et cette dernière observation démontre l'impossibilité de rapporter à Marie la généalogie davidique du troisième évangéliste, c'est-à-dire de celle même qu'on avait voulu y rapporter.

(1) Voyez Winer, *Bibl. Realwörterbuch*, 1 Bd., S. 659. (2^e Aufl.)

§ XXI.

Les généalogies ne sont pas historiques.

Si l'on réfléchit aux difficultés insurmontables dans lesquelles tous ces essais de conciliation s'embarrassent inévitablement, on désespérera, avec les commentateurs dont l'esprit est plus libre, de la possibilité d'établir la concorde entre les deux généalogies, et il faudra reconnaître leur contradiction réciproque (1). Toutes deux ne peuvent pas être vraies à la fois, cela est maintenant certain; s'il fallait choisir, peut-être croirait-on pouvoir considérer plutôt comme historique celle de Luc; car il n'y règne pas le même arbitraire dans l'arrangement de nombres et de périodes égaux, et on y voit une moindre tendance à glorifier son sujet, l'auteur se contentant de faire descendre Jésus de David et ne le rattachant pas à la ligne royale elle-même; mais, dans le fait, l'une n'a aucun avantage sur l'autre, et si l'une a pu se former par une voie non historique, l'autre l'a pu également, d'autant plus qu'il est très invraisemblable qu'après les perturbations de l'Exil et des temps qui suivirent, l'obscur famille de Joseph eût conservé des généalogies qui remontassent si haut (2). Donc, les reconnaissant toutes deux pour forgées, nous ne pourrions même pas admettre ce que Fritzsche en regarde comme le fondement historique, que Jésus descend de David, et que les degrés intermédiaires de cette descendance ont été suppléés différemment par différents auteurs (3). Car le voyage, à Bethléem, des parents de

(1) Tels sont Eichhorn, *Einleitung in das N. T.*, 1 Bd., S. 423; Kaiser, *bibl. Theol.*, 1, S. 232; Wegscheider, *Institut.*, § 123, not. d.; De Wette, *bibl. Dogm.*, § 279; Hase, *Leben Jesu*, § 33; Fritzsche, *Comm. in Matth.*, p. 35.

(2) Voyez Winer, l. c., S. 660.

(3) L. c. Cependant Fritzsche, *Proleg. in Matthæum*, p. xv, après avoir

dit : Omne studium... eo contulit scriptor (l'auteur du premier Évangile) ut nihil Jesu ad Messiam exemplar fingi posset expressius, exprime très exactement la tendance de la généalogie dans le titre du premier chapitre, *Comm.* p. 6 : Jesus, ut de futuro Messia veniunt V. T. oracula, est à gente Davidica per Josephum vitricum oriundus,

Jésus, voyage occasionné par le cens, serait par lui-même encore bien loin de rendre vraisemblable la descendance qu'on leur attribue; de plus, ce voyage n'est rien moins certain, ainsi que nous le verrons bientôt, et le titre de fils de David, υἱὸς Δαυὶδ, attribué souvent à Jésus, peut aussi désigner simplement le Messie (1); on a dû être disposé à supposer, chez un homme qui avait été d'ailleurs reconnu comme tel, la descendance davidique conformément aux prophéties. Or, un Galiléen dont la généalogie était inconnue, s'étant acquis le renom de Messie, combien il est facile de concevoir que la légende de sa descendance davidique se soit bientôt développée sous diverses formes, et qu'ensuite ces légendes aient servi à rédiger les généalogies, lesquelles, n'étant pas fondées sur des pièces authentiques, sont nécessairement tombées dans les divergences et les contradictions que présentent entre elles celles de Matthieu et de Luc.

Maintenant, si l'on demande quel est le résultat historique que donnent ces généalogies, la seule conclusion qui en ressort est un fait que l'on sait déjà d'ailleurs, à savoir que Jésus, personnellement ou par ses disciples, fit, sur des hommes imbus d'opinions strictement juives, une telle impression comme Messie, qu'ils n'hésitèrent pas à croire à sa descendance de David, descendance dont les prophéties avaient fait un caractère messianique, et que plus d'une plume se mit à l'œuvre pour justifier, par une démonstration généalogique, la croyance que sa qualité de Messie avait trouvée (2).

(1) Voyez de Wette, *Bibl. Dogm.*, I. et c., Hase, *L. J.*, I. c.

(2) Les considérations ultérieures sur l'origine et la signification de ces généalogies, considérations qui résultent de la

comparaison avec l'exposition de la naissance surnaturelle de Jésus, ne peuvent venir qu'après que ce dernier point aura été examiné.

TROISIÈME CHAPITRE.

ANNONCIATION DE LA CONCEPTION DE JÉSUS ; CONDUITE DE JOSEPH ;
VISITE DE MARIE AUPRÈS D'ÉLIZABETH.

*

§ XXII.

Esquisse des différents récits, canoniques et apocryphes.

Dans les évangiles canoniques et dans les évangiles apocryphes, on remarque, relativement à l'engendrement de Jésus, une gradation sensible où les détails deviennent de plus en plus précis et les récits de plus en plus ornés. Marc et Jean sont au plus bas degré, quant au développement de la narration ; ils supposent la naissance de Jésus donnée d'avance, et se contentent, dans le cours de leurs récits, de nommer Marie comme la mère (Marc, 6, 3), et Joseph comme le père de Jésus (Jean, 1, 46). Un plus haut degré est occupé par Matthieu et Luc, qui exposent le mode de génération de la personne messianique de Jésus en relatant sa naissance avec les circonstances qui la préparèrent. Entre ces deux derniers, Luc s'élève encore un peu plus haut que Matthieu. En effet, d'après Matthieu, Marie étant fiancée à Joseph, est trouvée enceinte ; le fiancé s'en offense, et il se dispose à la quitter. Mais l'ange du Seigneur l'assure, dans un rêve, de l'origine divine et de la haute destination de l'enfant de Marie, d'après une prophétie de l'Ancien Testament ; et il en résulte qu'il épouse Marie, mais sans avoir aucun rapport conjugal avec elle jusqu'à la naissance de Jésus (Matth., 1, 18-25) ; de cette façon, la grossesse de Marie existe d'abord, et ce n'est qu'ensuite qu'elle est justifiée par l'ange. Mais, dans Luc, cette grossesse est préparée et annoncée par une apparition céleste. Le même Gabriel qui avait annoncé à Zacharie la naissance de

Jean-Baptiste, annonce aussi à Marie, fiancée avec Joseph, la grossesse qui sera produite par l'opération d'une force divine ; ensuite de quoi, la mère future du Messie a, avec la mère de Jean, déjà enceinte, une rencontre très significative, et elle échange avec Elizabeth ses sentiments sous la forme d'un hymne (Luc, 1, 26-56). Tandis que Matthieu et Luc prenaient, du moins comme donné, le rapport entre Marie et Joseph, des évangiles apocryphes, nommément le Protévangile de Jacques (1) et l'Évangile de la nativité de Marie (2), livres dont le contenu a été approuvé, pour la plus grande partie, même par les Pères de l'Église, s'efforcent aussi d'exposer comment ce rapport s'est établi ; ils remontent même jusqu'à la naissance de Marie, qu'ils font précéder d'une annonce semblable à celle qui, suivant Luc, précéda la naissance de Jean-Baptiste et de Jésus. L'histoire de la naissance de Jean-Baptiste, dans Luc, est composée principalement d'après celles de Samson et de Samuël dans l'Ancien Testament ; de même, l'histoire de la naissance de Marie, dans les apocryphes susdits, est composée d'après celle de Jean-Baptiste, concurremment avec celles de l'Ancien Testament.

Joachim, ainsi parle le récit apocryphe, et Anna (c'était aussi le nom de la mère de Samuël) se sentaient malheureux (comme les parents de Jean-Baptiste) dans un mariage resté long-temps stérile ; alors ils ont tous deux, et en des lieux différents (comme les parents de Samson), l'apparition d'un ange qui leur annonce une fille, la mère future de Dieu, laquelle (comme Jean-Baptiste) est consacrée par l'ange à une vie naziréenne. Alors Marie (comme Samuël) est, dès sa première enfance, apportée dans le temple par ses parents, où, visitée, nourrie par des anges, et même honorée de visions divines, elle demeure jusqu'à

(1) Dans Thilo, *Codex apocryphus N.*
T., t. 1, p. 161 et seq.

(2) *Ibid.*, p. 319 et seq.

sa douzième année. Devenue nubile, elle doit quitter le temple ; sa destination ultérieure est déterminée par un oracle rendu au grand-prêtre. Conformément à la prédiction d'Isaïe, 11, 1, seq. : *Egredietur virga de radice Jesse , et flos de radice ejus ascendet, et requiescet super eum spiritus Domini* . cet oracle ordonna que tous les célibataires appartenant à la famille de David, en âge de se marier, d'après un des apocryphes (1), ou tous les veufs dans le peuple, d'après l'autre apocryphe (2), apportassent leur bâton, et que celui sur le bâton duquel (comme sur le bâton d'Aaron, 4, Mos. , 17) un signe se manifesterait, à savoir le signe annoncé dans le passage d'Isaïe, épousât Marie. Ce signe se manifesta sur le bâton de Joseph, et une fleur, comme il est dit dans la prophétie, y parut, et une colombe se posa sur le bout (3). Joseph, d'après les apocryphes et les Pères de l'Eglise, était déjà vieux (4). Mais il y a une différence entre l'Evangile de la nativité de Marie et le Protévangile de Jacques ; d'après le premier, malgré le vœu de chasteté opposé par Marie, et malgré le refus de Joseph en raison de son grand âge, il y eut entre eux, sur l'ordre du grand-prêtre, des fiançailles réelles et plus tard un mariage (c. 8 et 10), mariage qui, dans l'esprit de l'écrivain, resta chaste sans aucun doute. Dans le Protévangile, au contraire, il n'est question, dès le commencement, ni de fiançailles ni de mariage, et il ne paraît s'agir que de la garde de la Vierge par Joseph (5) ; celui-ci, même lors du voyage à Bethléem, doute s'il doit la faire inscrire

(1) *Evangel. de nativ. Mar.*, c. 7 : *Cunctos de domo et familia David nuptui habiles, non conjugatos.*

(2) *Protev. Jac.*, c. 8 : *Τοὺς χρηστῶντας τοῦ λαοῦ.*

(3) Cela est ainsi dans l'Evangile de la nativité de Marie ; un peu autrement dans le Protévangile de Jacques.

(4) *Protev.*, c. 9 : *ἀγέ, πρεσβύτης.*

Evangel. de Nativ. Maria, 8, *grandævus. Epiphani adu. hereses*, 78, 8 : il épousa Marie, veuf et âgé de plus de quatre-vingts ans, *λαμβάνει τὴν Μαρίαν ἄνθρωπος, κατὰ τῶν ἡλικίαν περί πέντε ὀγδοήκοντα ἐτῶν καὶ πρόσω ὁ ἀνὴρ.*

(5) *Παρελάσει αὐτὴν ἐς τήρησιν σιαν-τῆς*, c. 9.

comme fille ou comme femme, parce qu'il craint, en se disant son mari, de devenir ridicule à cause de la différence d'âge (c. 17). Là même où, dans Matthieu, Marie est appelée la femme de Joseph, ἡ γυνή, l'apocryphe ne la désigne, par précaution, que sous le nom de la jeune fille, ἡ παῖς, et évite même volontiers le mot *prendre*, παραλαβεῖν, ou le change en *garder*, διαφυλάξαι (1), ce que font aussi plusieurs Pères de l'Eglise (2). Reçue dès lors dans la maison de Joseph, Marie, d'après le Protévangile, fut chargée avec plusieurs jeunes filles de faire de l'étoffe pour le rideau du temple, et il lui échut, par le sort, de travailler la pourpre. Cependant, tandis que Joseph est absent pour des affaires, Marie reçoit la visite de l'ange. Joseph, à son retour, la trouve enceinte, et l'interroge, non comme son fiancé, mais comme le gardien responsable de son honneur; cependant elle a oublié les paroles de l'ange, et elle assure qu'elle ignore la cause de sa grossesse. Alors, Joseph s'occupant de se débarrasser secrètement de la garde de Marie, l'ange lui apparaît en songe et le tranquillise par ses explications. L'affaire vient à la connaissance des prêtres; et tous deux, à cause du soupçon d'incontinence, sont obligés de boire l'eau de l'épreuve, ὕδωρ ἐλέγχσεως, mais, n'en ayant reçu aucun dommage, ils sont acquittés; puis viennent le cens et la naissance de Jésus (3).

Ces récits apocryphes ont été tenus pour historiques pendant long-temps dans l'Eglise, et ils ont été expliqués, comme récits canoniques, d'une façon miraculeuse d'après le point de vue du surnaturalisme; ils ont dû, de même, dans les temps modernes, partager, avec les récits du Nouveau Testament, le sort de l'explication naturelle. Si, dans l'ancienne Eglise, la croyance aux miracles était si démesu-

(1) C. 14. Voyez les variantes dans Thilo, p. 227.

(2) Comparez Thilo, l. e., p. 365, not.

(3) Tel est le récit du Protévangile

de Jacques, c. 10-16; celui de l'Evangile de la nativité de Marie est moins caractéristique.

rément forte qu'elle ne s'arrêtait pas au Nouveau Testament, qu'elle allait jusqu'à embrasser des relations apocryphes, et qu'elle aveuglait sur leur caractère évidemment non historique ; le rationalisme positif de quelques apôtres des connaissances modernes fut tellement excessif, qu'ils crurent pouvoir l'appliquer même aux miracles apocryphes ; tel fut l'auteur de l'*Histoire naturelle du grand prophète de Nazareth* ; expliquant naturellement, sans hésiter, les récits de la descendance et de la jeunesse de Marie, il les a fait entrer dans le cercle de ses déductions (1). De nos jours, où l'on comprend le caractère évidemment mythique de ces récits apocryphes, on jette un regard de compassion aussi bien sur les anciens Pères de l'Église que sur nos auteurs modernes d'explications naturelles ; cependant ne pourrait-on pas se demander si les uns et les autres n'ont pas du moins un avantage sur celui qui les juge ainsi, à savoir l'avantage d'être conséquents ? Car ils ont entendu, de la même façon, des relations aussi analogues que le sont les relations des commencements de la vie de Marie d'une part, de Jean-Baptiste et de Jésus d'autre part ; et ils les ont expliquées ou toutes deux miraculeusement, ou toutes deux naturellement ; mais ils n'ont pas, comme c'est l'habitude aujourd'hui, expliqué l'une mythiquement et l'autre historiquement.

§ XXIII.

Divergences des deux évangiles canoniques relativement à la forme de l'annonciation.

Entrons, après cette esquisse générale, dans le détail de la manière dont la première annonce de la naissance future de Jésus arriva, d'après nos écrits canoniques, à Marie et à Joseph. Nous pouvons d'abord faire abstraction du fond même de cette annonciation, qui est que Jésus a été engen-

(1) 2^{ter} Bd., S. 119 ff.

dré par une opération extraordinaire du Saint-Esprit, et n'en prendre en considération que la forme, à savoir : à qui, quand et comment cette annonce fut donnée.

Comme la naissance de Jean-Baptiste, la conception de Jésus, d'après les récits des évangélistes, est annoncée par un ange. Mais, tandis que, pour Jean-Baptiste, il n'y avait que le seul évangile de Luc et qu'une seule description de l'apparition de l'ange, nous avons, pour Jésus, deux récits parallèles, mais non exactement concordants, dont la comparaison va nous occuper immédiatement. Abstraction faite, comme il a été dit, du fond, nous trouvons, entre les deux récits, les différences suivantes : 1° le sujet de l'apparition ne s'appelle, dans Matthieu, que d'une manière indécise, ange du Seigneur, ἄγγελος Κυρίου; dans Luc, c'est nommément l'ange Gabriel, ὁ ἄγγελος Γαβριήλ; 2° la personne à laquelle l'ange apparaît, est, dans Matthieu, Joseph; dans Luc, Marie; 3° l'état dans lequel ils ont l'apparition de l'ange est, dans Matthieu, un songe; dans Luc, la veille; 4° il y a aussi une différence relativement au temps de l'apparition; d'après Matthieu, ce n'est qu'après le commencement de la grossesse chez Marie que Joseph reçoit un avertissement divin; dans Luc, cet avertissement est donné à Marie dès avant sa grossesse; 5° enfin le but et l'effet de l'apparition sont différents : d'après Matthieu, c'est de tranquilliser postérieurement Joseph devenu inquiet sur la grossesse de sa fiancée; d'après Luc, c'est de prévenir tout ombrage par une annonce préliminaire.

Maintenant on demande : les deux évangélistes racontent-ils un seul et même fait, seulement avec des divergences, ou bien racontent-ils des faits différents, de sorte que leurs récits peuvent se réunir et se compléter l'un par l'autre? Or les divergences des deux relations sont si grandes et si essentielles, que la première supposition n'est guère admissible, si l'on ne veut porter atteinte à leur valeur historique. Aussi

la plupart des théologiens, tous ceux du moins qui voient ici une vraie histoire, merveilleuse ou naturelle, se sont décidés pour la seconde supposition. En effet, soutenant que le silence d'un évangéliste sur une particularité qu'un autre raconte n'est pas une négation de cette particularité (1), ils fondent ensemble les deux récits de la manière suivante : 1° d'abord l'ange annonce à Marie sa grossesse prochaine (Luc); 2° ensuite Marie part pour aller trouver Elizabeth (même évangile); 3° après son retour, Joseph, découvrant la grossesse, prend de l'ombrage (Matthieu); 4° enfin lui aussi a l'apparition d'un ange (même évangile) (2).

Mais cet arrangement des circonstances a, comme Schleiermacher l'a déjà remarqué (3), beaucoup de difficultés; et ce que l'un des évangélistes raconte, non seulement ne paraît pas supposer ce que l'autre rapporte, mais encore paraît l'exclure. D'abord la conduite de l'ange qui apparaît à Joseph est à peine explicable, si lui ou un autre ange est précédemment apparu à Marie; il s'exprime en effet (dans Matthieu) comme si son apparition était la première dans cette affaire; il n'invoque pas de message céleste reçu antérieurement par Marie; il ne fait à Joseph aucun reproche de n'avoir pas cru; mais surtout, le soin que prend l'ange de donner à Joseph le nom de l'enfant attendu, avec les raisons détaillées de ce nom (Matthieu, 1, 21), aurait été tout-à-fait superflu, si l'ange (Luc, 1, 31) avait déjà indiqué ce nom à Marie. Mais ce qui est encore plus incompréhensible, c'est la conduite des deux époux. Après l'apparition d'un ange qui lui annonçait une grossesse prochaine, sans le concours de Joseph, qu'est-ce qu'une tendre fiancée avait de plus pressé à faire que de communiquer à son fiancé le message céleste, pour prévenir la découverte

(1) Comparez August., *De consens. evangel.*, 2, 5.

(2) Telle est l'explication de Paulus. *Exeget. Handbuch*, 1^{er} a, S. 145 ff.; Ol-

hausen, *Comm.*, 1, 146 ff.; Fritzsche, *Comm. in Matth.*, p. 56.

(3) *Ueber die Schriften des Lukas*, S. 42 f.

déshonorante de son état par d'autres, et de mauvaises pensées dans l'esprit de son fiancé? Mais justement Marie laisse faire cette découverte par d'autres, et excite par là le soupçon; car évidemment les mots : *on la trouva grosse*, εὐρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα (Matthieu, 1, 18), signifient que sa grossesse fut reconnue absolument sans sa participation (1); évidemment aussi Joseph n'apprend l'état de Marie que de cette manière, car sa conduite est décrite comme la conséquence de cette découverte. Le Protévangile apocryphe de Jacques a senti tout ce qu'avait d'énigmatique une pareille conduite de la part de Marie, et il a essayé de lever la difficulté de la façon la plus conséquente peut-être du point de vue du surnaturalisme. Si Marie s'était souvenue, telle est l'argumentation sur laquelle repose le récit ingénieux de l'apocryphe, de la teneur du message céleste, elle devait le communiquer à Joseph; comme elle ne paraît pas l'avoir fait, à en juger d'après la conduite de Joseph, il ne reste plus qu'à admettre que la communication mystérieuse qu'elle avait reçue dans un état d'exaltation s'effaça ensuite de son souvenir, et que la vraie cause de sa grossesse lui était inconnue à elle-même (2). Mais aussitôt plusieurs questions se pressent : à quoi alors devait servir l'apparition, et comment les évangélistes en ont-ils eu connaissance? questions qui, cependant, ne sont pas sans réponse sur le terrain du surnaturalisme. Dans le fait, pour le cas actuel, il n'y a guère d'autre parti à prendre qu'à se réfugier dans le merveilleux et l'incompréhensible. Les efforts que des théologiens modernes, surnaturalistes aussi, ont tentés pour expliquer le silence de Marie à l'égard de Joseph, et même pour y trouver un trait excel-

(1) C'est ce que Olshausen même reconnaît, p. 148.

(2) *Protev. Jac.*, c. 12 : Marie oublia les mystères que lui avait appris Gabriel, Μαρία μὲν οὖν ἐπιλήσασκε τῶν μυστηρίων,

ὧν εἶπε πρὸς αὐτὴν Γαβριήλ. Interrogée par Joseph, elle répond avec des larmes : Je ne sais pas d'où vient ce qui est dans mon sein, οὐ γινώσκω, πόθεν ἐστὶ τούτο τὸ ἐν τῇ γαστρὶ μου, c. 13.

lent de caractère, sont des efforts aussi téméraires que malheureux pour faire de nécessité vertu. D'après Hess (1), il dut en coûter beaucoup à Marie pour taire à Joseph la communication de l'ange, et il faut considérer cette retenue, dans une affaire connue seulement d'elle et du ciel, comme un signe de sa grande confiance en Dieu. Ce n'est pas en vain, s'est-elle dit en elle-même, que seule j'ai eu cette apparition; si Joseph devait, dès à présent, en être informé, l'ange lui aurait aussi apparu. Mais, si toute personne qui a en partage une révélation supérieure pensait ainsi, combien ne faudrait-il pas de révélations particulières? Suivant Hess, Marie se dit encore : C'est l'affaire de Dieu, je dois lui laisser le soin de convaincre Joseph. Ceci n'est pas autre chose que le principe des gens insoucians. Olshausen approuve les raisons de Hess, et il y ajoute sa remarque favorite, à savoir que, dans des événements aussi extraordinaires, la mesure des rapports ordinaires du monde n'est pas applicable (2). Mais si Marie méprisait ces règles de la vie ordinaire, dans lesquelles on jette ici pêle-mêle des considérations essentielles de délicatesse et de convenance, elle ne pensait pas comme son fils, qui, né sous la loi, γενόμενος ὑπὸ νόμον (Gal., 4, 4), n'a jamais violé ces considérations; et en conséquence ce n'est pas se conformer à l'esprit de Jésus que de faire de ce mépris un sujet d'éloge pour Marie.

L'Évangile de la Nativité de Marie, et, à la suite de cet évangile, quelques modernes, entre autres l'auteur de l'Histoire naturelle du grand prophète de Nazareth, ont essayé d'expliquer le silence de Marie du point de vue de l'explication naturelle, et ils ont supposé que Joseph était éloigné de la demeure de sa fiancée au temps du message céleste. D'après eux, Marie est de Nazareth; Joseph, de Bethléem, où il retourna après ses fiançailles; il ne revint auprès

(1) *Geschichte der drei letzten Lebensjahre Jesu u. s. w.*, 1 Th., S. 36.

(2) *Bibl. Comment.*, 1, S. 149.

de Marie qu'au bout de trois mois, et alors il découvrit la grossesse, qui était survenue dans cet intervalle. Mais c'est sans aucun fondement dans les évangiles canoniques que l'on admet des résidences différentes pour Marie et pour Joseph, et toute cette explication tombe dans le néant.

Sans faire une telle supposition, on pourrait peut-être, en se tenant encore dans l'explication naturelle, se rendre raison du silence de Marie à l'égard de Joseph par la honte qu'elle ressentait à confesser un état si capable d'exciter le soupçon. Mais une personne aussi fortement convaincue du caractère divin de toute l'affaire, et aussi pleinement docile à sa destination mystérieuse que Marie le fut suivant Luc, 1, 38, ne pouvait pas avoir la langue liée par les petites considérations d'une fausse honte.

En conséquence, les auteurs des explications naturelles, pour sauver le caractère de Marie, sans faire tort à celui de Joseph, imaginèrent une communication, tardive il est vrai, de Marie à Joseph, pour se rendre raison de l'incrédulité de ce dernier. Comme l'apocryphe de la Nativité de Marie, ils introduisirent un voyage, mais non de Joseph; et ils se servirent du voyage de Marie près d'Élisabeth, indiqué par Luc, pour expliquer le retard de la communication. Avant ce voyage, dit Paulus, Marie ne se découvrit pas à Joseph; probablement elle voulut d'abord s'entendre avec son amie plus âgée sur la manière de lui faire cette communication, et pour savoir surtout si, comme mère du Messie, elle devait se marier. Ce n'est qu'à son retour qu'elle informe Joseph, probablement par d'autres, de ce qui en est et des promesses qu'elle a reçues. Cette première révélation ne trouve pas Joseph suffisamment préparé; il est en proie à toutes sortes de pensées, flottant entre le soupçon et l'espérance, jusqu'à ce qu'enfin un songe le décide (1). Mais un

(1) Paulus, *Exeg. Handbuch*, 1, a, S. 121, 145.

aveu si tardif ne peut justifier Marie. Est-ce la conduite d'une fiancée que de faire un voyage de plusieurs lieues après une révélation divine qui touchait le fiancé de si près et dans une affaire aussi délicate, de s'absenter pendant trois mois, et de faire insinuer par des tiers au fiancé ce qui ne pouvait plus se cacher?

Celui qui ne veut pas admettre que Marie ait agi comme certainement nos évangélistes ne supposent pas qu'elle ait agi, celui-là doit admettre sans hésitation qu'elle communiqua à son fiancé le message aussitôt après l'avoir reçu, et que ce dernier ne lui accorda aucune créance. Mais, alors qu'on voie comment on se rendra compte du caractère de Joseph. Hess est aussi d'opinion que Joseph, devant connaître Marie, n'aurait eu aucune raison de douter de son assertion, si elle l'avait instruit de l'apparition (1). Cependant, s'il a douté, ce soupçon paraît supposer une défiance à l'égard de sa fiancée, défiance peu compatible avec son caractère d'homme juste, ἀνὴρ δίκαιος, Matt. 1, 19, et une incrédulité pour le merveilleux qui n'est guère conciliable avec sa disposition ordinaire à recevoir des apparitions angéliques; et, dans tous les cas, lors de l'apparition qu'il eut à son tour plus tard, cette incrédulité lui aurait été reprochée.

Nos évangélistes ont voulu évidemment dépeindre le caractère de Joseph et de Marie comme exempt de tache; or inévitablement on arrive à des conséquences qui contredisent leurs intentions, si l'on veut faire concorder leurs récits et les compléter l'un par l'autre. Concluons donc que la conciliation est impossible et que leurs récits s'excluent. Il ne faut pas croire que l'ange s'est montré d'abord à Marie, puis à Joseph, mais il faut croire qu'il n'a apparu qu'à l'un des deux; en conséquence, c'est seulement l'une ou l'autre des relations qui peut être considérée comme historique. A ce terme, on

(1) L. c.

pourrait vouloir se décider pour l'une ou l'autre des relations d'après différentes considérations ; on pourrait trouver plus vraisemblable , au point de vue du rationalisme le récit de Matthieu , parce que l'apparition de l'ange dans un songe est plus aisément susceptible d'une explication naturelle ; au point de vue du surnaturalisme , le récit de Luc , parce que le soupçon contre la Sainte Vierge y est écarté d'une manière plus digne de Dieu. Mais , à vrai dire , aucune des deux relations n'a , à cet égard , d'avantage essentiel. Toutes deux contiennent l'apparition d'un ange ; elles sont donc pressées de toutes les difficultés qui empêchent de croire à l'existence des anges et à leur apparition , d'après les raisons exposées plus haut lors de l'annonciation de la naissance de Jean-Baptiste ; dans toutes deux , la teneur du message angélique est , comme nous allons bientôt le voir , une impossibilité. Ainsi il ne reste plus aucun signe distinctif qui permette de rejeter l'une des relations , et de conserver l'autre ; et , de toute nécessité , nous sommes , pour l'une et pour l'autre , rejetés sur le terrain mythique.

Sur ce terrain aussi disparaissent d'elles-mêmes les différentes explications que des théologiens , et surtout les auteurs d'explications naturelles , ont essayé de donner des deux apparitions angéliques. Paulus regarde l'apparition dans Matthieu comme un songe naturel produit par la communication que Marie lui avait faite de l'avis reçu par elle , et il assure que Joseph a dû certainement en être instruit ; car autrement on ne comprendrait pas comment , dans son rêve , il se ferait tenir exactement le même langage que celui qui avait été tenu auparavant à Marie par l'ange (1). Mais , remarquons-le bien , si les paroles de l'ange qu'on prétend être le second , sont semblables à celles du premier , sans cependant que le second fasse aucune allusion aux paroles du premier , cela prouve que les paroles du second ne supposent pas les

(1) L. c., §. 146.

paroles du premier. D'ailleurs l'explication naturelle tombée du moment que les relations sont reconnues pour mythiques. Il en faut dire autant de l'opinion exprimée par Paulus à mots couverts, mais ouvertement par l'auteur de l'Histoire naturelle du grand prophète de Nazareth, à savoir que l'ange apparu à Marie (dans Luc) était un être humain. J'en parlerai plus loin.

D'après tout ce qui précède, nous ne pouvons porter sur l'origine des deux récits des apparitions angéliques, que le jugement suivant : la conception de Jésus en Marie par une opération divine ne pouvait pas être abandonnée aux hésitations de la conjecture ; il fallait qu'elle fût exprimée avec clarté et assurance, et pour cela on avait besoin d'un messenger céleste ; messenger qui avait annoncé les naissances de Samson et de Jean, et dont l'apparition semblait encore bien plus exigée par le *décorum* théocratique à la naissance du Messie. Les paroles mêmes dont les anges se servent ont été, en partie, empruntées à ces annonces d'enfants remarquables qu'on lit dans l'Ancien Testament (1). Quant à l'apparition de l'ange qui, suivant un évangile, se montre avant toute chose à Marie, et, suivant l'autre, ne se montre

(1) 1. Mos., 17, 19. LXX (annonciation d'Isaac) :

Sara, ta femme, t'engendrera un fils, et tu l'appelleras du nom d'Isaac. Ἰδοὺ Σάρρα ἡ γυνή σου τέξεται σοι υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰσαάκ.

Jud., 13, 5 (annonciation de Samson) :

Et lui commencera à sauver le peuple d'Israël des mains des Philistins. Καὶ αὐτὸς ἀρξεται σώσαι τὸν Ἰσραὴλ ἐκ χειρὸς Φυλιστίνων.

1. Mos., 16, 11 et seq. (annonciation d'Ismaël) :

Et l'ange du Seigneur lui dit : Tu as conçu, tu engendreras un fils, et tu l'appelleras du nom d'Ismaël. Celui-ci sera... Καὶ εἶπεν αὐτῇ ὁ ἄγγελος Κυρίου· ἰδοὺ σὺ ἐν γαστρὶ ἔχεις, καὶ τέξῃ υἱόν, καὶ κα-

λέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰσμαήλ. Οὕτως ἔσται...

Matth., 1, 21. (Ne crains pas de prendre Marie pour ta femme....) Elle t'engendrera un fils, et tu l'appelleras du nom de Jésus, car il sauvera les hommes de son peuple de leurs péchés. (Μὴ φοβηθῇς παραθεῖν Μαριάμ τὴν γυναῖκα σου....) Τέξεται δὲ υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν· αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἀμαρτιῶν αὐτῶν.

Luc., 1, 30. Et l'ange lui dit : Tu concevras un fils, et tu l'appelleras du nom de Jésus. Celui-ci sera... Καὶ εἶπεν ὁ ἄγγελος αὐτῇ· ἰδοὺ συλλήψῃ ἐν γαστρὶ, καὶ τέξῃ υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν. Οὕτως ἔσται...

à Joseph qu'après la grossesse établie, il n'y faut voir qu'une variation soit de la légende, soit de la refonte des récits évangéliques; variation qui, dans l'histoire de l'annonciation d'Isaac, a une analogie qui l'explique. Jéhovah (1, Mos. 17, 15 seq.) annonce à Abraham qu'il aura un fils de Sara, sur quoi celui-ci ne peut pas s'empêcher de rire, mais il reçoit une seconde fois la même assurance; Jéhovah (18, 1 seq.) donne cette promesse sous le térébenthinier à Mambré, et Sara en rit comme de quelque chose de nouveau pour elle. Enfin (21, 5 seq.), Sara, pour la première fois après la naissance d'Isaac, parle du rire qui fut l'occasion du nom d'Isaac; d'où l'on voit que ce dernier récit ne suppose pas l'existence des deux premiers récits de l'annonciation de la naissance d'Isaac (1). Ainsi la naissance d'Isaac fut le sujet de diverses légendes ou fictions qui se formèrent sans connexion mutuelle, les unes plus simples, les autres plus ornées. Il en est de même des deux récits discordants sur la naissance de Jésus. Le récit de Matthieu (2) est plus simple et rédigé avec plus de rudesse; car il n'évite pas de jeter, ne serait-ce que dans un soupçon passager de Joseph, une ombre sur la vertu de Marie; ombre qui n'est effacée que plus tard. Au contraire, le récit de Luc est plus délicat et plus habile, et il montre tout d'abord Marie dans le pur éclat d'une fiancée du ciel.

(1) De Wette, *Kritik der mos. Geschichte*, S. 86 f.

(2) Le rêve qui, d'après Matthieu, dissipa les doutes et les inquiétudes de Joseph, a encore une sorte de modèle dans la tradition juive, telle qu'elle est déjà consignée dans l'historien Josèphe, touchant un rêve que le père de Moïse eut dans des circonstances analogues. Son inquiétude, à lui, provenait, non de soupçons contre sa femme, mais du danger que courait son enfant en raison de l'ordre de mort prononcé par le Pharaon. « Amaramès, homme de bonne naissance parmi les Hébreux, dit Josè-

phe, *Antiq.*, 2, 9, 3, craignant pour tout le peuple qui était menacé de périr par la destruction des enfants, et inquiet pour lui-même à cause de la grossesse actuelle de sa femme, ne savait quel parti prendre. Dans son désespoir, il invoqua la protection de Dieu... Dieu, en ayant eu pitié, se présente à lui pendant le sommeil, et l'exhorte à ne pas désespérer de l'avenir... Car cet enfant qui va naître délivrera la race des Hébreux de la servitude en Égypte, et se fera, parmi les hommes, un nom qui durera autant que l'univers. »

§ XXIV.

Teneur du message de l'ange. Accomplissement de la prophétie d'Isaïe.

L'ange qui, d'après Luc, apparaît à Marie, dit seulement, que Marie deviendra grosse d'une manière qu'il ne précise pas d'abord, qu'elle engendrera un fils qu'elle devra appeler Jésus, que ce fils sera grand, et qu'il sera nommé le fils du Très-Haut, υἱὸς Ὑψίστου; que Dieu lui donnera le trône de son aïeul David, qu'il régnera sans fin sur la maison de Jacob. Tout cela est parfaitement conforme aux formules habituelles des Juifs concernant le Messie, et même les mots *fils du Très-Haut*, s'ils étaient seuls, ne devraient se prendre que dans le sens d'un roi ordinaire d'Israël, comme dans 2, Sam. 7, 14, Psalm. 2, 7; ils conviendraient donc encore mieux au plus grand des rois, au Messie, même considéré en la simple qualité d'homme. Ce langage juif jette, quand on y réfléchit, une nouvelle lumière sur la valeur historique de cette apparition angélique; car il faut dire avec Schleiermacher que difficilement le véritable ange Gabriel aurait annoncé l'arrivée du Messie dans des formules aussi strictement judaïques (1). Par la même raison, on sera disposé à attribuer, avec ce théologien, ce récit comme le précédent concernant Jean-Baptiste, à un seul et même auteur judéo-chrétien. Ce n'est que lorsque Marie fait, en raison de sa virginité, des objections à l'annonciation d'un fils, que l'ange explique davantage le mode de la conception, en disant qu'elle sera produite par le Saint-Esprit, par la vertu de la divinité; dès lors, la dénomination de fils de Dieu, υἱὸς Θεοῦ, prend un sens métaphysique plus précis. Pour confirmer qu'un prodige de cette espèce n'est pas impossible à Dieu, l'ange rappelle à Marie ce qui s'est passé avec sa parente Élisabeth, après quoi elle

(1) *Ueber den Lukas*, S. 23.

s'abandonne, pleine de foi, aux desseins de Dieu sur elle.

Dans Matthieu, où l'objet principal est de dissiper les inquiétudes de Joseph, l'ange commence par lui apprendre que l'enfant conçu en Marie a été engendré par le Saint-Esprit, πνεῦμα ἅγιον, ainsi que l'évangéliste l'a déjà exposé de son chef, V. 18; et la destination messianique de Jésus n'est ensuite caractérisée que par les mots : « Il délivrera son peuple de ses péchés. » Il semble d'abord que ce langage est moins conforme aux idées juives que les termes dans lesquels Luc a exprimé la fonction messianique de l'enfant à naître. Mais dans le mot *péchés*, ἀμαρτίαις, sont compris les punitions du peuple, à savoir son asservissement par les étrangers; de sorte que, ici aussi, l'élément judaïque ne manque pas. De même, dans le mot *régner*, βασιλεύειν, employé par Luc, est renfermée l'idée de la domination sur un peuple docile et meilleur; si bien que le caractère le plus élevé du Messie n'est pas, non plus, complètement oublié. Puis l'ange, ou plutôt l'évangéliste, à l'aide d'une formule qui lui est très familière : *Tout cela se fit, afin que fût accompli ce qui est dit*, etc., τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν, ἵνα πληρωθῇ τὸ ρηθὲν κτλ. (V. 22), ajoute une prophétie de l'Ancien Testament, qui se trouve, suivant lui, vérifiée par ce mode de conception de Jésus : à savoir que, d'après Isaïe, 7, 14, une vierge deviendra enceinte et enfantera un fils qui sera appelé Dieu-avec-nous (Emmanuel).

Le sens primitif du passage d'Isaïe est, d'après les nouvelles recherches, le suivant (1) : le roi Achaz étant enclin à faire un traité avec l'Assyrie, par crainte des rois de Syrie et d'Israël, le prophète veut lui donner une vive assurance de la prochaine destruction de ces ennemis, alors si

(1) Comparez Paulus, *Philol. Clavis über den Jesaiasz. d. St.*; le même dans *Exeg. Handb.*, 1, a, S. 164 ff.; Gesenius, *Comment. über den Jesaias*, 2 Bd., 1 Abth., S. 206 ff.; Umbreit, *Ueber die*

Geburt des Immanuel durch eine Jungfrau, in *Ullmann's und seinen theol. Studien*, 1830, 3 Hest, S. 541 ff.; Hitzig, *Comm. zum Jesaias*, S. 84 ff.

redoutés, et il lui dit : Suppose qu'une femme non encore mariée, et qui, pour la première fois, ait, en ce moment, des rapports conjugaux (1), conçoive un enfant ; ou en d'autres termes : Une jeune femme désignée (peut-être celle du prophète même) est déjà grosse ou le va devenir ; d'aujourd'hui au moment de la naissance de son enfant, les circonstances politiques se seront tellement améliorées, qu'on pourra lui donner un nom de bon augure ; et avant que l'enfant ne soit parvenu à l'âge de discernement, les puissances ennemies seront complètement anéanties. Ce qui veut dire en prose : Avant que neuf mois ne se soient écoulés, la situation du royaume sera déjà meilleure, et dans l'intervalle de trois ans environ le danger aura disparu. Toujours est-il (c'est un point porté jusqu'à l'évidence par la critique moderne) que, dans les circonstances qui furent l'occasion de la prophétie d'Isaïe, un signe pris au moment actuel et à un avenir très prochain pouvait seul avoir un sens. Com. bien, d'après l'interprétation de Hengstenberg, le langage du prophète serait mal approprié aux choses ! Autant il est certain, dit ce théologien (2), qu'un jour le Messie sera engendré d'une vierge parmi le peuple de l'alliance, autant il est impossible que le peuple au sein duquel il doit naître, et la famille dont il doit descendre, périssent sans retour. Quel mauvais calcul de la part du prophète de vouloir rendre l'in vraisemblance du prochain salut, vraisemblable à l'aide d'une plus grande invraisemblance reculée dans un lointain avenir ! Et puis le prophète fixe un terme d'un petit nombre d'années. A cette objection, Hengstenberg répond en continuant son explication : La chute des deux

(1) Avec cette explication, le débat sur la signification du mot ערומה perd son importance. Au reste, on pourrait le décider en disant que ce mot signifie, non la jeune fille intacte, mais la jeune fille nubile. (Voyez Gesenius, l. c., S.

297 f.) Dès le temps de Justin, les juifs soutenaient que ערומה devait se traduire, non par vierge, παρθένος, mais par jeune fille, νῆανς. Dial. c. Tryph., n. 43, p. 139 E., de l'édition déjà citée.

(2) Christologie des A. T., 1, b. S. 47.

royaumes s'accomplira, non dans l'intervalle écoulé jusqu'à ce que l'enfant désigné atteigne l'âge de discernement, mais dans un intervalle égal à celui qui, un jour et dans le plus lointain avenir, s'écoulera entre la naissance du Messie et le premier développement de son intelligence, c'est-à-dire environ trois ans. Quelle extravagante confusion des temps ! Un enfant doit naître dans les siècles à venir, et ce qui arrivera avant que cet enfant n'atteigne l'âge de discernement doit s'accomplir dans le moment présent !

Paulus et son parti ont donc pleinement raison contre Hengstenberg et les siens, quand ils soutiennent que la prophétie d'Isaïe, en raison de sa signification primitivement locale, se rapporte à des circonstances contemporaines, et non au Messie futur, et encore moins à Jésus ; mais, d'un autre côté, Hengstenberg n'a pas moins raison contre Paulus quand il assure qu'ici, dans Matthieu, le passage d'Isaïe est entendu comme la prédiction de la naissance de Jésus par une vierge. On sait que les commentateurs orthodoxes, dans la formule fréquente : *Afin que fût accompli*, ἵνα πληρωθῇ, et autres formules semblables, ont de tout temps trouvé la signification suivante : cela est arrivé d'après l'arrangement de Dieu, afin que s'accomplît la prophétie de l'Ancien Testament, laquelle, dès l'origine, avait en vue l'événement du Nouveau Testament. Les commentateurs rationalistes, au contraire, n'y trouvent que la signification suivante (1) : cela est arrivé d'une telle façon, était de telle nature, que les paroles de l'Ancien Testament, lesquelles se rapportaient primitivement à quelque autre chose, peuvent y être appliquées et reçoivent, seulement après l'application, leur pleine vérité. Dans la première signification, le rapport entre le passage de l'Ancien Testament et l'événement du Nouveau, est un rapport existant dans les choses, ar-

(1) Voyez Paulus, l. c., S. 157 ff.

rangé par Dieu même (1); dans la seconde signification, ce rapport n'a aucune réalité dans les choses, et il n'existe que dans l'esprit de l'écrivain postérieur qui l'a trouvé. Dans la première, c'est un rapport exact et essentiel; dans la seconde, un rapport inexact et accidentel. Mais entendre de cette dernière manière les passages du Nouveau Testament qui représentent une prophétie de l'Ancien Testament comme accomplie, c'est contredire aussi bien le texte que l'esprit des écrivains du Nouveau Testament; le texte, car ni πληροῦσθαι, dans une telle connexion, ne peut signifier autre chose que *s'accomplir, ratum fieri, eventu comprobari*; ni ἵνα ὅπως, autre chose que *dans ce but, eo concilio ut*, attendu que l'adoption fort répandue d'un ἵνα ἐκκαταζὸν n'est venue que des difficultés dogmatiques (2); l'esprit, car rien n'est plus contraire qu'une telle explication aux idées juives des écrivains évangéliques. Soutenir avec Paulus (3) que l'homme de l'Orient ne pense pas sérieusement que l'ancienne prophétie ait été prononcée jadis par le prophète, ou accomplie plus tard par la divinité, afin de figurer d'avance l'événement nouveau, et réciproquement, c'est transporter notre timidité occidentale dans la vie d'imagination des Orientaux; mais ajouter, comme il fait, que la concordance d'un événement postérieur avec des prophéties antérieures, ne prend que dans l'esprit de l'homme de l'Orient la *forme* d'un dessein prémédité, c'est détruire la proposition qu'il vient d'émettre, car c'est dire : ce qui, d'après notre manière de voir, n'est qu'une simple coïncidence, parut un dessein prémédité à l'homme d'Orient; et nous devons reconnaître que tel est le sens du lan-

(1) C'est aussi l'opinion dans laquelle Hengstenberg retombe, une fois que la chose est ramenée à sa formule, bien qu'il admette (1, a, S. 338 ff.) l'explication orthodoxe beaucoup plus qu'il ne le devrait, s'il tenait à rester conséquent avec ses principes.

(2) Voyez Winer, *Grammatik der neutest. Sprachidiome*, 3^{te} Aufl., S. 582 ff. Fritzsch, *Comm. in Matth.*, p. 49, 317, et *Excurs.* 1, p. 836 et seq.

(3) L. c.

gage oriental, si nous voulons l'interpréter d'après les intentions qui l'ont dicté. Les Juifs postérieurs, on le sait, trouvaient, partout dans l'Ancien Testament, des prophéties pour le présent et pour l'avenir. A l'aide de passages de la Bible, en partie entendus faussement, ils s'étaient formé une image complète du Messie futur (1). En appliquant ainsi, même à tort et à travers, l'Écriture, le Juif se figurait rencontrer un véritable accomplissement des paroles là où il les appliquait. Aussi est-ce, pour parler le langage d'Olshausen (2), une pure prévention dogmatique que de supposer, à la formule en question, chez les écrivains du Nouveau Testament, un sens tout autre que celui qui était habituel chez leurs compatriotes, et cela uniquement pour ne pas les trouver coupables d'une fausse interprétation de l'Écriture.

Assez indépendants, à l'égard de l'Ancien Testament, pour reconnaître, contre l'ancienne explication orthodoxe, que plusieurs prophéties se rapportent précisément à des circonstances voisines; n'étant pas pourtant assez téméraires, à l'égard du Nouveau Testament, pour nier, avec les commentateurs rationalistes, l'application que les Évangiles font de ces prophéties au Messie, plusieurs théologiens de notre temps ont encore trop de préjugés pour admettre, dans le Nouveau Testament, quelques fausses interprétations de l'Ancien. En conséquence ils prennent, comme le fait par exemple Olshausen, l'expédient de distinguer dans ces prophéties un double rapport, le premier à un événement contemporain et d'un ordre moins élevé, le second à un événement futur et d'un ordre plus élevé. De cette façon, ils ne choquent pas le sens des passages de l'Ancien Testament, sens qui est clair par les faits et par l'histoire, et en même temps ils ne forcent ni démentent l'explication de ces passages,

(1) Comparez la seconde partie des *Hone* de Schottgen, *De Messia*; Fritzsche, l. c., p. 49.

(2) *Bibl. Comm.*, S. 58.

donnée dans le Nouveau Testament. Ainsi, suivant eux, la prophétie d'Isaïe dont il est ici question, a un double but, d'abord d'annoncer l'accouchement prochain de la fiancée du prophète, puis d'annoncer, pour un lointain avenir, la naissance de Jésus par une vierge (1). Mais un double sens aussi monstrueux est né de l'embarras des théologiens; ils ont voulu, comme le dit Olshausen lui-même, éviter d'être réduits à l'extrémité d'admettre que les écrivains du Nouveau Testament, et Jésus lui-même, n'ont pas bien compris l'Ancien Testament, c'est-à-dire ne l'ont pas compris d'après les règles modernes de l'interprétation, mais l'ont expliqué à la façon de leur temps, qui n'était pas la meilleure de toutes. Pour l'homme exempt de préjugés, cette difficulté existe si peu, qu'au contraire ce serait pour lui une difficulté si les choses se comportaient autrement, et si, contrairement à toutes les lois du développement historique des nations, les écrivains du Nouveau Testament s'étaient complètement élevés au-dessus du mode d'interprétation de leurs contemporains et de leurs compatriotes. Ainsi, relativement aux prophéties citées dans le Nouveau Testament, nous pourrions, sans hésitation, accorder, suivant les circonstances, qu'elles y ont été plusieurs fois expliquées et appliquées dans un tout autre sens que celui que leurs auteurs y avaient attaché.

Nous avons donc un tableau des quatre opinions possibles sur ce point, opinions dont deux sont extrêmes, et deux sont des essais de conciliation. De ces essais de conciliation, l'un est faux, et l'autre me paraît le véritable.

1. *Opinion orthodoxe* (Hengstenberg et d'autres) : De tels passages de l'Ancien Testament n'avaient, dès l'origine, de rapport prophétique qu'au Christ; car les écrivains du Nouveau Testament les expliquent ainsi, et il faut qu'ils

(1) *Bibl. Comm.*, 5, 58 ff.

aient raison, quand même l'intelligence humaine devrait s'y confondre.

2. *Opinion rationaliste* (Paulus et d'autres) : Il n'est pas vrai que les écrivains du Nouveau Testament donnent aux prophéties de l'Ancien Testament cette signification strictement messianique; car l'application au Christ est primitivement étrangère aux prophéties considérées à la lumière de la raison; or les écrivains du Nouveau Testament doivent s'accorder avec la raison, malgré tout ce qu'une foi vieillie peut dire à l'encontre.

3. *Essai mystique de conciliation* (Olshausen et d'autres) : Les passages de l'Ancien Testament renferment primitivement aussi bien le sens profond signalé par les écrivains du Nouveau Testament, que le sens prochain que la raison nous force à y reconnaître; ainsi s'accordent la saine raison et l'ancienne foi.

4. *Décision de la critique* : Les prophéties de l'Ancien Testament n'avaient très fréquemment qu'une application prochaine aux affaires du temps; mais elles ont été regardées par les hommes du Nouveau Testament comme de véritables prophéties relatives à Jésus en qualité de Messie, parce que la raison était, chez ces hommes, modifiée par la manière de penser de leur peuple; ce que le rationalisme et l'ancienne foi méconnaissent également (1).

(1) Toute l'explication rationaliste de l'Écriture repose sur un paralogisme palpable par lequel elle se défend, et avec lequel elle tombe. Voici en quoi il consiste :

Les écrivains du Nouveau Testament ne doivent pas être expliqués comme s'ils disaient quelque chose de déraisonnable (il faudrait dire : rien qui contredise le développement de leur raison).

Or, leurs paroles, interprétées d'une certaine façon, seraient contraires à la raison (c'est-à-dire contraires au développement de notre raison).

En conséquence, ils ne peuvent pas avoir eu une telle opinion, et il faut les expliquer autrement.

Qui ne voit ici l'inconséquence mortelle où tombe le rationalisme en se plaçant sur le même terrain que le surnaturalisme? Tandis que, dans tout autre cas, on examine d'abord si ce qui est dit ou écrit est juste ou vrai, le rationalisme, contrairement à son principe, accorde, comme le surnaturalisme, aux hommes du Nouveau Testament, la prérogative d'être toujours dans le vrai.

En conséquence, nous n'hésiterons pas, touchant la prophétie dont il est ici question, à accorder que les évangélistes en ont forcé le sens en l'appliquant à Jésus. Maintenant, ont-ils fait cette application parce que Jésus naquit réellement d'une vierge? ou bien cette prophétie, appliquée avant eux au Messie, est-elle ce qui les a conduits à admettre que Jésus était né de cette façon miraculeuse? Cette alternative ne peut se décider que par la discussion suivante.

§ XXV.

Jésus engendré par le Saint-Esprit. Critique de l'opinion orthodoxe.

Ce que les deux évangélistes, Matthieu et Luc, racontent du mode de la conception de Jésus, a été, de tout temps, interprété par les commentateurs ecclésiastiques ainsi qu'il suit : Jésus a été engendré en Marie par une opération divine qui a remplacé le concours d'un homme. Et véritablement cette explication a, pour elle, la première apparence des textes; en effet, les paroles de Matthieu, *avant qu'ils eussent de rapport ensemble*, πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτοὺς, 1, 18, et celle de Luc, *puisque je ne connais pas d'homme*, ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω, ces deux passages, dis-je, excluent la participation de Joseph et même de tout homme à l'engendrement de l'enfant dont il est ici question. A la vérité, *esprit-saint*, πνεῦμα ἅγιον, et *vertu du Très-Haut*, δύναμις ὑψίστου, ne signifient pas le Saint-Esprit, dans le sens de l'Église, comme troisième personne de la Trinité; mais d'après l'usage que fait l'Ancien Testament de la locution *רוח אלהים spiritus Dei*, ils signifient Dieu, en tant qu'il agit sur le monde. Enfin les expressions de Matthieu, *étant enceinte par la vertu de l'Esprit-Saint*, ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκ πνεύματος ἁγίου, et celle de Luc, *ombrager*, ἐπέρχεσθαι, ἐπισκιάζειν, mettent assez clairement la vertu divine à la place de l'action fécondante de l'homme.

Telle paraît donc être l'idée que les paragraphes évangéliques ici mentionnés veulent donner de l'origine de la vie de Jésus; néanmoins de graves difficultés ne permettent guère de la suivre jusqu'au bout. Nous pouvons distinguer les difficultés que nous appellerons physico-théologiques, de celles qui naissent de l'exégèse historique.

Toutes les difficultés physiologiques concourent à ce point : qu'une pareille naissance serait la plus extraordinaire déviation de toute loi naturelle. Il y aura toujours à faire valoir ici la phrase de Plutarque : *Jamais femme n'est dite avoir eu un enfant sans le concours d'un homme* (1), et à appliquer l'impossible de Cerinthe (2); car il est physiologiquement certain que le concours de deux corps humains de sexe différent est nécessaire pour que le germe d'une nouvelle vie humaine soit fécondé et se développe (3).

Ce n'est que dans les espèces les plus inférieures du règne animal que l'on connaît une propagation sans intervention sexuelle, et jamais on n'aurait dû invoquer une pareille analogie pour la conception de Jésus (4). La chose étant considérée uniquement au point de vue physiologique, on pourrait dire d'un homme né sans le concours des sexes, ce que Origène a dit dans le sens du plus haut surnaturalisme (5), que les mots du psaume 22, 7 : *Je suis un ver et non un homme*, sont une prophétie de la naissance de Jésus, en tant qu'engendré, comme ces êtres inférieurs, sans un concours sexuel. Mais à la considération purement physiologique, l'ange, dans Luc, ajoute déjà la considération théologique, à savoir (1, 37) que rien n'est impossible à la puissance divine. La toute-puissance divine, ne faisant

(1). Παιδίον οὐδεμία ποτὲ γυνὴ λέγεται ποιῆσαι διχα κοινωνίας ἀνδρός. *Conjugal. Precept. opp. ed. Hutten*, vol. 7, p. 428.

(2) *Irenæus adv. Hær.*, 1, 26 : Cerinthus Jesum subjecit non ex virgine

natum, impossibile enim hoc ei visum est.

(3) Comparez Paulus, l. c., S. 151.

(4) C'est pourtant ce qui a été fait dans *Henke's neuem Magazin*, 3, 3, S. 369. Anmerk.

(5) *Homil. in Lucam*, 14.

qu'un avec la sagesse divine, n'agit jamais sans motifs suffisants ; il faudrait donc pouvoir montrer ici un motif semblable. Or, pour suspendre une loi naturelle établie par lui-même, Dieu n'aurait de motif suffisant qu'autant que cette suspension serait indispensable à l'obtention de résultats dignes de lui. A cette objection l'on répond : Le but de la rédemption exigeait la pureté de Jésus ; or, pour être pur du péché, Jésus, par l'exclusion de la participation d'un père pécheur et par l'influence divine de sa conception, devait être soustrait à la tache du péché originel (1). Mais on a déjà remarqué (2), et tout récemment Schleiermacher a fait voir d'une manière qui décide de ce côté la question (3), que l'exclusion seule de la participation paternelle ne suffisait pas, et qu'il fallait aussi exclure la participation maternelle, non moins entachée du péché originel, à moins que l'on admit avec les hérétiques valentiniens que Jésus n'avait fait que traverser le corps de Marie. Or, si la participation maternelle demeure, comme c'est évident d'après les récits évangéliques, il faut, pour obtenir la pureté qu'on suppose nécessaire, admettre une opération divine qui sanctifie, lors de la conception de Jésus, la participation de la mère humaine et pécheresse. Mais si Dieu purifiait de la sorte la participation maternelle, il était plus simple d'en faire autant pour la participation paternelle, que d'intervertir, en excluant cette dernière, aussi énormément la loi de la nature, et dès lors on ne peut plus soutenir qu'il était nécessaire que Jésus fût conçu sans père pour être pur du péché.

Celui-là même qui croit pouvoir se dérober aux difficultés jusqu'ici exposées, en s'enveloppant dans un surnaturalisme inaccessible aux arguments de la raison et aux lois de

(1) Voyez Olshausen, l. c., S. 49 f.

(2) Par exemple Eichhorn, *Einführung in das N. T.*, 1 Bd., S. 407.

(3) Glaubenslehre, 2 Thl., § 97. S. 73 f. der zweiten Auflage.

la nature, doit cependant se préoccuper des difficultés d'exégèse et d'histoire que lui offre son propre terrain, difficultés qui pressent également l'idée d'une conception surnaturelle de Jésus. Nulle part dans le Nouveau Testament, si ce n'est dans les deux récits de l'enfance chez Matthieu et Luc, il n'est parlé d'une telle origine de Jésus, nulle part il n'y est fait d'allusion directe (1). Non seulement Marc laisse de côté l'histoire de la conception, mais encore l'auteur supposé du quatrième évangile, Jean, n'en parle pas davantage, lui que l'on assure avoir été commensal de Marie après la mort de Jésus, et qui, à ce titre, aurait dû être le plus exactement informé sur ces événements. On répond : Il a voulu plutôt raconter l'origine céleste que l'origine terrestre de Jésus. Mais l'opinion qu'il exprime dans son Prologue d'une hypostase divine qui devint réellement chair en Jésus et qui lui demeura inhérente, est-elle conciliable avec l'opinion qui est exprimée dans les passages en question, c'est-à-dire avec l'opinion d'une simple opération divine déterminant la conception de Jésus ? et en conséquence Jean a-t-il pu supposer l'histoire de la conception telle qu'elle est donnée par Matthieu et par Luc ? Cette objection perd sa force, si nos recherches ultérieures ne confirment pas que le quatrième évangile ait Jean pour auteur ; mais ce qui doit surtout être pris en considération, c'est que, ni dans le cours des évangiles de Marc et de Jean, ni dans le reste des évangiles même de Matthieu et de Luc, il ne se trouve aucune allusion rétrospective à ce mode de conception. Non seulement Marie désigne Joseph comme le père de Jésus sans autre explication (Luc, 2, 48), et l'évan-

(1) Ce point a été surtout relevé dans *l'Esquisse du dogme de la naissance surnaturelle de Jésus* ; dans Schmidt's *Bibliothek*, 1, 3, S. 400 ff. ; dans les *Remarques sur le point de foi : Le Christ a été conçu du Saint-Esprit*, dans Henke's

neuem Magazin, 3, 3, 365 ff. ; dans *Kaiser's Libl. Theol.*, 1, S. 231 f. ; De Wette's, *Bibl. Dogmatik*, § 281 ; Schleiermacher's, *Glaubenslehre*, 2 Thl., § 97.

géliste parle de Marie et de Joseph comme de ses parents, γονεῖς (Luc, 2, 41); mais encore tous ses contemporains, au dire de nos évangiles, le regardaient comme fils de Joseph, et plusieurs fois cette naissance lui a été reprochée en sa présence avec des termes de mépris (Matth., 13, 55; Luc, 4, 22; Joh., 6, 42); de tels reproches lui auraient donné une occasion décisive pour invoquer sa conception miraculeuse; et cependant il n'en dit pas un mot. Si l'on objecte qu'il ne voulait pas persuader de la divinité de sa personne par ce moyen tout extérieur, et qu'il ne pouvait s'en promettre aucun effet auprès de ceux dont les dispositions intérieures lui étaient contraires, il faut observer que, d'après le quatrième évangile, ses propres disciples, tout en lui donnant la qualité de fils de Dieu, le regardaient cependant comme le véritable fils de Joseph; car Philippe le présente à Nathanael comme Jésus fils de Joseph, Ἰησοῦν τὸν υἱὸν Ἰωσήφ (Joh., 1, 46), évidemment dans le même sens de paternité propre que celui que les Juifs attachaient à cette désignation; et nulle part on ne lit que ce fût là une opinion ou erronée ou incomplète dont les apôtres durent se défaire plus tard; loin de là, le contexte de la narration (il n'est pas possible de le méconnaître) signifie que les apôtres possèdent la vraie croyance.

Les autres écrits du Nouveau Testament, pas plus que les évangiles, ne contiennent rien qui confirme l'opinion de la conception surnaturelle de Jésus. Car, lorsque l'apôtre Paul dit que Jésus est *né de la femme*, γενόμενος ἐκ γυναικὸς (Gal. 4, 4), on ne voudra pas voir, dans cette expression, une négation de la participation masculine; car en ajoutant : *né sous la loi*, γενόμενον ὑπὸ νόμον, il montre qu'il n'a entendu, comme cela se voit si souvent dans l'Ancien Testament, par exemple Job, 14, 1, que désigner par ces termes la faiblesse et la bassesse de la nature humaine. Plus loin (Rom. 1, 3 seq., comparez 9, 5), Paul fait descendre le Christ de David et des patriarches, selon la chair, κατὰ

σάρκα, mais il l'appelle le fils de Dieu, selon l'esprit de sainteté, κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης. Personne ici, sans doute, n'identifiera l'opposition entre la *chair* et l'*esprit* avec l'opposition entre la participation maternelle à la conception de Jésus, et une force divine qui remplaça la participation paternelle. Enfin, si dans la Lettre aux Hébreux (7,3) Melchisedec est comparé, comme étant sans père, ἀπάτωρ, avec le fils de Dieu, υἱὸς τοῦ Θεοῦ, cette expression ne doit pas être rapportée à l'apparition de Jésus sur la terre; car Paul ajoute les mots *sans mère*, ἀμήτωρ, ce qui conviendrait à Jésus aussi peu que l'expression que l'on trouve plus loin, *sans généalogie*, ἀγενεαλόγητος.

§ XXVI.

Retour sur les généalogies.

De toutes les preuves de l'exégèse contre la réalité d'une conception surnaturelle de Jésus, la plus décisive et aussi la plus directe, se trouve dans les deux généalogies que nous avons discutées précédemment. Déjà le manichéen Faustus avait soutenu que celui qui, comme nos deux généalogistes, fait descendre Jésus de David par Joseph, ne peut supposer, sans contradiction, que Joseph n'a pas été le père de Jésus (1), et Augustin ne fut pas heureux dans sa réponse, quand il fit observer, qu'en raison de la prérogative du sexe masculin, la généalogie de Jésus avait dû être rattachée à Joseph, qui était époux de Marie (et père de Jésus), sinon par un lien corporel, du moins par un lien spirituel (2). Dans ces derniers temps, plusieurs théologiens ont soutenu que la nature des arbres généalogiques, dans Matthieu et dans Luc, montraient que les rédacteurs avaient considéré Jésus comme le véritable fils de Joseph (3). En effet, les gé-

(1) *Augustinus contra Faustum Manichæum*, L. 23, 3, 4.

(2) L. c., n. 8.

(3) Esquisse du dogme, etc., dans

néalogies doivent prouver que Jésus descend par Joseph de la race de David ; mais que prouvent-elles , si Joseph n'a pas été le père de Jésus ? Dans Matthieu (1, 1) la première assertion (et c'est la tendance de toute la généalogie) est que Jésus est fils de David , υἱὸς Δαυὶδ ; mais cette assertion est ensuite détruite par le passage postérieur où est nié l'engendrement de Jésus par Joseph , fils de David. Il n'est donc nullement vraisemblable que la généalogie et l'histoire de l'enfance proviennent du même auteur ; et il faudra admettre , avec les théologiens susdits , que les généalogies ont été prises ailleurs. On ne remédierait à rien en observant que, Joseph ayant, sans aucun doute, adopté Jésus, la généalogie du premier est devenue celle du second ; car l'adoption peut bien suffire pour transférer au fils adoptif certains droits extérieurs, tels que le droit d'hériter, etc. ; mais elle ne pourrait conférer des titres à la dignité de Messie, laquelle était attachée au véritable sang de David. Celui qui aurait regardé Joseph simplement comme le père adoptif de Jésus, ne se serait guère donné la peine de montrer qu'il descendait de David ; et si, après avoir établi que Jésus était fils de Dieu, on avait conservé encore un intérêt à le représenter comme fils de David, on aurait plutôt, dans cette vue, pris la généalogie de Marie ; car, dans le cas où il n'existait aucun père mortel, il fallait recourir, quoique ce fût contre l'usage, à l'arbre généalogique de la mère. Enfin, si, du temps de la rédaction de ces généalogies, on n'avait pas admis un rapport plus étroit qu'une simple adoption entre Joseph et Jésus, plusieurs auteurs ne se seraient pas occupés à dresser un arbre généalogique où Joseph eût sa place, et il ne nous en resterait pas encore deux échantillons différents.

Il n'est donc guère possible de contester à ces savants

Schmidt's, *Bibl.*, 1. c., S. 403 f.; K. Ch. L. Schmidt, *id.*, 3, 1, S. 132 f.; Schleierma-

cher, *Glaubenslehre*, 2, § 97, S. 71. Comparez Wogatscheider, *Instit.*, § 123, n. d.

que ces généalogies ont été rédigées dans l'opinion que Jésus a été le véritable fils de Marie et de Joseph. Les auteurs ou compilateurs de nos évangiles, bien que convaincus, pour leur part, de l'origine supérieure de Jésus, les ont reçues dans leur collection. Seulement Matthieu trouvant dans son original : *Joseph engendra Jésus de Marie*, Ἰωσήφ δὲ ἐγέννησε τὸν Ἰησοῦν ἐκ τῆς Μαρίας (comparez V. 3. 5-6), et ayant une autre opinion, changea ces mots en : *Joseph, époux de Marie, de laquelle naquit Jésus*, τὸν Ἰωσήφ τὸν ἄνδρα Μαρίας, ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς (1, 16). Par la même raison, Luc, de son côté, au lieu de mettre simplement : *Jésus fils de Joseph*, Ἰησοῦς υἱὸς Ἰωσήφ, mit : *Jésus, fils, comme on croyait, de Joseph*, ὡν, ὡς ἐνομίζετο, υἱὸς Ἰωσήφ. Nous avons remarqué plus haut que nos généalogies ne peuvent pas avoir été composées avec l'opinion que Joseph n'était pas le père de Jésus; et il ne faut pas s'appuyer sur cette remarque, pour objecter qu'alors il ne peut y avoir eu aucun intérêt à les incorporer dans les évangiles. Car la composition primitive d'une généalogie de Jésus, à supposer même que, dans notre cas, il se fût agi seulement de rapporter à Jésus des arbres généalogiques déjà existants, était demandée par un puissant intérêt; et cet intérêt était, dans l'hypothèse de la descendance corporelle de Jésus par Joseph, de donner un appui capital à la croyance en lui comme Messie. Dans l'autre hypothèse, un intérêt différent, mais plus faible, engageait à adopter les généalogies déjà faites; car, bien qu'il n'y eût pas de filiation naturelle entre Joseph et Jésus, ces généalogies ne paraissaient pas inutiles pour rattacher Jésus à David. De la même façon, les deux histoires de la naissance, dans Matthieu et Luc, qui excluent décidément Joseph de la conception de Jésus, attachent néanmoins de l'importance à la descendance davidique de Joseph (Matth. 1, 20; Luc, 1, 27; 2, 4). Remarquons toutefois que, même après que le point de vue était changé,

on conserva ce qui pourtant n'avait de l'importance que dans la première opinion.

Ainsi l'origine de nos généalogies se trouve reportée dans un temps et dans un cercle de la primitive Eglise où Jésus passait encore pour un homme né naturellement. Nous sommes donc ramenés aux Ebionites. L'histoire de ces premiers temps nous apprend que les Ebionites, en tant qu'ils se distinguaient encore des Nazaréens, avaient adopté cette opinion de la personne du Christ (1); et nous soutenons que les généalogies dans Matthieu et dans Luc ont dû être rédigées par des chrétiens primitifs, imbus des doctrines ébionites. Nous devrions donc nous attendre à retrouver ces anciens arbres généalogiques dans les anciens évangiles ébionites, sur lesquels il nous reste encore des renseignements; mais nous ne serons pas peu surpris d'apprendre que justement ces évangiles judéo-chrétiens étaient sans les généalogies (2). A la vérité, l'évangile des Ebionites ne commençant, d'après Epiphane, qu'après l'apparition de Jean-Baptiste, on pourrait entendre, par les *généalogies*, γενεαλογίαις, qu'ils auraient supprimées, l'histoire de la naissance et de l'enfance, contenue dans les deux premiers chapitres de notre Matthieu; car, rejetant la conception de Jésus sans père, ils n'ont pas dû adopter ces deux chapitres, au moins dans la forme qu'ils ont aujourd'hui; et il serait possible de croire qu'il ne manquait à leur évangile que ces deux chapitres contraires à leur manière de voir, et que les arbres généalogiques conformes à leurs dogmes avaient été insérés quelque part ailleurs. Mais cette explication n'est pas admissible; car Epiphane, parlant des Nazaréens, et disant qu'il ne sait pas si les généalogies leur ont manqué oui ou non, caractérise ces pièces en rapportant qu'elles *allaient d'A-*

(1) S. Justin. Mart., *Dial. cum Tryphone*, 48; Théodoret, *Fabr. hær.*, 2, 4; Origènes contre Celsus, L. 5, 61; Com-

ment. in *Matth.*, t. 16, ed. de la Rue, vol. 3, p. 733.

(2) *Hæres.*, 30, § 14.

braham jusqu'au Christ, τὰς ἀπὸ Ἀβραὰμ ἕως Χριστοῦ (1); par conséquent, lorsqu'il dit que les *généalogies* manquaient à quelques hérétiques, il entend évidemment les arbres généalogiques, bien que, en appliquant cette expression aux Ébionites, il y comprenne aussi l'histoire de la naissance.

Comment donc se fait-il que l'on ne trouve pas les *généalogies*, justement chez la secte chrétienne où nous pensions devoir en chercher l'origine? et comment nous expliquer ce fait singulier? Un érudit a récemment émis la conjecture que les judéo-chrétiens ont supprimé, par prudence, les arbres généalogiques pour ne pas faciliter et augmenter les persécutions qui menaçaient, sous Domitien, et peut-être auparavant, la famille de David (2). Mais des explications prises en dehors du sujet et dans des circonstances accidentelles qui sont même soumises au doute de la critique historique, ne devraient être invoquées que lorsqu'il est tout-à-fait impossible de trouver une explication dans la chose même. Or, cette impossibilité n'existe pas dans le système ébionite, surtout elle n'existe pas pour le savant dont j'ai parlé, et qui, par ses estimables recherches sur les Ébionites, a réuni tous les éléments d'une solution satisfaisante de la présente difficulté (3). Épiphane, à qui nous devons la notice de l'absence des *généalogies* dans l'Évangile des Ébionites, dépeint, non les Ébionites primitifs et purs, mais les Ébionites postérieurs imbus des opinions d'un certain Elxai, c'est-à-dire, comme Credner et Baur l'interprètent (4), des doctrines esséno-gnostiques. Épiphane, nous l'avons vu,

(1) Epiphan., *Hæres.*, 29. 9.

(2) Credner, in *den Beiträgen zur Einleitung in das N. T.*, 1, S. 443. Anm.

(3) Sur les Esséniens, les Ébionites et en rapport partiel entre eux, dans Winer's *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1 Bd., 2^{tes} und 3^{tes} Hest.

(4) Credner, l. c., S. 317; Baur, dans son Programme, *De Ebionitarum*

origine et doctrina ab Essenis repetenda. Comparez christl. Gnosis, S. 403. Au reste, - Storr, *Sur le but de l'histoire évangélique et les lettres de Jean* (p. 286, 363), conjecture qu'Epiphane pourrait avoir confondu l'évangile des Elxsaïtes avec celui des Ebionites, et cette conjecture n'est pas sans fondement.

n'ose pas décider si les Nazaréens, voisins par leurs doctrines des Ébionites primitifs, ont eu ou n'ont pas eu les généalogies. Nous ne tirerons de ce fait aucun argument, attendu que les Nazaréens sont représentés comme admettant la conception surnaturelle de Jésus. Mais le même Épiphane nous apprend de Cérinthe et de Carpocrate, ces anciens Ébionites imbus de la Gnose, qu'ils se servaient du même évangile que les Ébionites, mais qu'ils argumentaient des généalogies pour prouver l'engendrement naturel de Jésus par Joseph; ils lisaient donc les généalogies dans l'évangile des Ébionites (1). Les Mémoires, ἀπομνημονεύματα, cités par Justin et qui proviennent du domaine judéo-chrétien, semblent aussi avoir eu une généalogie semblable à celle de notre Matthieu; car Justin, comme Matthieu, parle, au sujet de Jésus, d'une race de David et d'Abraham, γένος τοῦ Δαβὶδ καὶ Ἀβραάμ, d'une semence venue de Jacob par Juda, Pharès, Jessé et David, σπέρμα ἐξ Ἰακώβ,

(1) *Hæres.*, 30. 14: Ὁ μὲν γὰρ Κήρινθος καὶ Καρποκράς τῷ αὐτῷ χρώμενοι παρ' αὐτοῖς (τοῖς Ἐβιωναίοις) εὐαγγελίῳ, ἀπὸ τῆς ἀρχῆς τοῦ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίου διὰ τῆς γενεαλογίας βούλονται παριστᾶν ἐκ σπέρματος Ἰωσήφ καὶ Μαρίας εἶναι τὸν Χριστόν. On ne comprend pas trop comment Credner (*Beitrag*, l. c.) en vient à entendre, dans ce passage, par *généalogie*, non l'arbre généalogique, mais l'histoire de la naissance. De quelle manière l'histoire de la naissance suivant Matthieu aurait-elle pu servir de preuve pour l'origine purement humaine de Jésus? Credner invoquera sans doute l'absence des listes généalogiques dans l'évangile ébionite employé par Cérinthe et Carpocrate, et prétendra que ces deux hérétiques n'ont pu argumenter de cette partie qui manquait justement à leur évangile; mais ne serait-on pas en droit de demander aussitôt s'il ne faut pas retourner la proposition, et si l'évangile ébionite manquait, non de la généalogie, mais de l'histoire de la naissance; de

sorte que Cérinthe et Carpocrate ont toujours pu y puiser des arguments? Épiphane dit que les *généalogies*, γενεαλογίαι, étaient supprimées dans l'évangile ébionite, et que les deux hérétiques susdits s'appuyaient sur la *généalogie*; dans les deux cas, il se sert du même mot. Sans doute ce mot signifie, dans les deux cas, la même partie de l'évangile de Matthieu, et cette partie est, ainsi qu'il a été expliqué plus haut, la liste généalogique. Cette liste pouvait très bien se trouver dans l'évangile de Cérinthe, conforme, pour le reste, avec l'évangile ébionite; car Épiphane paraît opposer, à cet égard, ces deux hérétiques et les Ébionites; et, après avoir dit que Cérinthe et Carpocrate avaient employé les *généalogies*, il passe aux Ébionites par cette transition: « Ceux-ci ont quelques autres opinions; car supprimant les *généalogies* de Matthieu, etc., οὗτοι δὲ ἄλλα τινὰ διανοοῦνται· παρακόψαντες γὰρ τὰς παρὰ τῷ Ματθαίῳ γενεαλογίας κτλ.

διὰ Ιούδα καὶ Φαρισαίους καὶ Ἰουδαίους καὶ Δαδιδὸν κατερχόμενον (1); seulement, au temps et dans le siècle de Justin, l'opinion de la conception surnaturelle de Jésus avait engagé à rattacher sa généalogie, non à Joseph, mais à Marie.

Si les Ebionites postérieurs d'Épiphanes, modifiés par des éléments étrangers, n'ont pas eu les généalogies, cela doit peu nous surprendre; car nous sommes en état de montrer avec vraisemblance que les motifs de leur aversion contre les généalogies furent dans les modifications ultérieures du système ébionite. Un de ces motifs était évidemment l'opinion défavorable que les Ebionites d'Épiphanes et des *Homélies Clémentines*, d'après les recherches de Credner sur un ouvrage de ces Ebionites postérieurs (2), avaient de David, dont la généalogie de notre premier évangile fait descendre Jésus. Ils distinguaient, on le sait, dans l'Ancien Testament, une double prophétie, l'une mâle, l'autre femelle; l'une pure, l'autre impure; la première n'annonçant que des choses divines et vraies, la seconde, des choses terrestres et fausses; la première venant d'Adam et d'Abel, la seconde, d'Ève et de Caïn, et toutes deux se suivant dans toute l'histoire de la révélation (3). Ils ne reconnaissaient pour vrais prophètes dans l'Ancien Testament que les hommes pieux depuis Adam jusqu'à Josué; non seulement ils ne reconnaissaient pas pour tels, mais encore ils détestaient les prophètes et les hommes de Dieu postérieurs, parmi lesquels David et Salomon sont nommés (4). Nous trouvons même des indications positives que David a été l'objet de leur abomination particulière. Plusieurs raisons leur rendaient odieux David (et aussi Salomon): David avait été un guerrier sanguinaire; et l'effusion du sang était, d'après les Ebionites, un des prin-

(1) Dial. c. Tryph., 100. 120. Ici encore je suis en désaccord avec Credner, qui prétend que Justin n'a pas parlé des généalogies. (L. c., S. 212, 443.)

(2) Mémoire cité.

(3) *Homil.*, 3, 23-27.

(4) Epiph., *Hæres.*, 30, 18; comparez 15.

cipaux péchés. On connaît un adultère de David (et, de Salomon, ses voluptés); or les Ébionites abhorraient l'adultère plus encore que le meurtre. David était un joueur d'instruments à cordes; or, la musique des instruments à cordes, invention des Cainites (1, Mos., 4, 21), était un signe de la fausse prophétie; enfin les prophéties venues de David, et celles qui se rapportaient à lui et à Salomon, allaient à un royaume terrestre dont les Ébionites ne voulaient pas entendre parler (1). Ce rejet de David et des hommes de Dieu postérieurs, cette position toute critique et électorique à l'égard de l'Ancien Testament, appartiennent, non au vieil ébionitisme, né sur le fonds du judaïsme ordinaire, mais à l'ébionitisme plus récent, altéré par les doctrines esséniennes ou par toute autre opinion. C'est encore ce qui fit que, tandis que les premiers et purs Ébionites repoussaient, pour Jésus, la dénomination de fils de Dieu (2), et le reconnaissaient, sans aucun doute, comme fils de David, les Ébionites des Clémentines et d'Épiphane, au contraire, le disaient fils de Dieu, et rejetaient la dénomination de fils de David comme appartenant à l'opinion vulgaire des Juifs (3).

Les renseignements ne sont pas suffisamment clairs et concordants sur un second point, à savoir si les Ébionites postérieurs avaient été conduits à rejeter la généalogie par un changement de l'ancienne doctrine ébionite sur la personne

(1) Voyez les passages dans Credner (Mémoire cité). Un endroit des Homélies Clémentines, bien qu'il n'y ait pas désignation de nom, montre clairement que ce sont ces traits qui déplaisaient dans David à cette secte chrétienne. On lit, *Homil.*, 3, 25 : Ἐτι μὴν καὶ οἱ ἀπὸ τῆς τούτου (τοῦ Καὶν) διαδοχῆς προσηλυθότες πρῶτοι μοιχοὶ ἐγίνοντο, καὶ ψαλτήρια, καὶ κιθάραι, καὶ χαλκίῳ ὄπλων πολεμικῶν ἐγίνοντο. Δι' ὃ καὶ ἡ τῶν ἐγγένων προφητεία, μοιχῶν καὶ ψαλτηρίων γίμουσα, λανθανόντως διὰ τῶν ἡδυναισιῶν ὡς τοὺς πολέμους ἐγίρει.

(2) Tertullian., *De præscript. hæc.*, 33.

(3) Clément., *Homil.*, 18, 15. Ils rapportaient les paroles de Matthieu, 11, 27 : *Personne ne connaît le père si ce n'est le fils*, etc., οὐδὲς ἔγνω τὸν πατέρα, εἰ μὴ ὁ υἱὸς κτλ., à ceux qui prenaient David pour le père du Christ, et qui ne connaissaient pas le fils de Dieu, τοὺς πατέρα νομίζοντας Χριστοῦ τὸν Δαβὶδ, καὶ αὐτὸν δι' τὸν Χριστὸν υἱὸν ὄντα, καὶ υἱὸν Θεοῦ μὴ ἐγνωσμένον, et ils se plaignaient que tous disaient David au lieu de Dieu, ἀντὶ τοῦ Θεοῦ τὸν Δαβὶδ εἰπότες ἄλλοθεν.

du Christ. D'après Epiphane, ils distinguaient, tout-à-fait à la façon des Gnostiques, Jésus, fils de Joseph et de Marie, du Christ descendu en lui (1); et la seule raison qui put les empêcher de rapporter la généalogie à Jésus, fut leur aversion pour David. Au contraire, l'opinion fondamentale qui règne dans les Clémentines, et un passage de ces Homélies, ont autorisé récemment la critique à conclure, non sans apparence de raison, que l'auteur de cet ouvrage avait aussi abandonné la doctrine de la conception naturelle et même de la naissance naturelle de Jésus (2).

En résumé, et c'est une conjecture suggérée par la nature même des choses, les généalogies de Jésus dans Matthieu et Luc ont été produites sur le sol du plus ancien judéo-christianisme; si ces généalogies ne se trouvent pas dans les Ebionites d'Epiphane, il n'y faut pas voir un argument contraire; car ces Ebionites ne sont plus les Ebionites primitifs et purs; d'après plusieurs indices, les anciens Ebionites ont eu les généalogies; les Ebionites postérieurs furent obligés de les rejeter par des motifs qui provenaient du remaniement postérieur de leur système.

§ XXVII.

Explication naturelle de l'histoire de la conception.

D'après ce qui vient d'être dit, l'explication surnaturelle de la conception est sujette à d'extrêmes difficultés tirées aussi bien de la philosophie que de l'exégèse. C'est donc la peine d'examiner si une autre explication ne réussirait pas à lever ces difficultés. Aussi a-t-on essayé d'expliquer naturellement tantôt l'un ou l'autre récit évangélique, tantôt tous les deux. D'abord le récit de Matthieu parut se prêter à une

(1) Epiphân., *Hæres.*, 30, 14, 16, 34.

Gnosis, S. 760 ff. Comparez Credner, l.

(2) Schneckenburger, *Ueber das Evang. der Ägypter*, S. 7; Baur, *christl.*

c, S. 255 f.

telle interprétation : on prouva, à l'aide de nombreux passages rabbiniques, que, suivant les idées juives, le fils de parents pieux est engendré avec la coopération de l'Esprit-Saint, et en est dit le fils, sans que l'on ait songé à exclure, par ces expressions, la participation d'un père à la conception. En conséquence, le chapitre de Matthieu, a-t-on dit, ne contient rien de plus que ce qui suit : L'ange a voulu dire à Joseph, non que Marie était devenue enceinte sans la coopération de l'homme, mais seulement que, malgré sa grossesse, il fallait la considérer comme pure et exempte de souillure. C'est dans Luc d'abord, continue-t-on, que, l'idée primitive ayant été forcée, les mots : *je ne connais pas d'homme*, ἄνδρα οὐ γινώσκω, ont été pris comme excluant toute participation paternelle (1). Il fut objecté avec raison par les adversaires, que, même dans Matthieu (1, 18), les mots : *avant leur union*, πρὶν ἢ συναλθεῖν αὐτοὺς, excluaient positivement le seul homme dont il fût question, à savoir Joseph. On crut trouver cette exclusion moins positive dans l'évangile de Luc, mais ce ne fut qu'en bouleversant le sens clair des mots, contrairement à l'exégèse, ou en frappant de suspicion, contrairement à la critique, une partie de ce récit si bien enchaîné. Dans le premier système, c'est-à-dire l'altération du sens, la demande de Marie : *Comment cela se peut-il, puisque je ne connais pas d'homme?* πῶς ἔσται τοῦτο, ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω (1, 34), devait signifier : Comment, moi, déjà fiancée et mariée, puis-je enfanter le Messie, puisque je ne devrais, si j'étais sa mère, n'avoir point de mari? A quoi l'ange répond que Dieu, par sa vertu, peut faire quelque chose de spécial de son enfant, engendré avec Joseph (2).

(1) Br... Le récit d'après lequel Jésus est représenté comme né par le Saint-Esprit et d'une vierge, expliqué d'après les idées du temps, dans Schmidt's, *Bibl.*, 1, 1, S. 101 ff. — Horst, dans *Henke's Museum*, 1, 4, 497 ff., sur les

deux premiers chapitres dans l'évangile de Luc.

(2) Remarques sur le point de foi : Le Christ a été conçu du Saint-Esprit, dans *Henke's neuem Magazin*, 3, 3, 399.

Le second système n'est pas moins arbitraire ; on y explique la question intercurrente de Marie, citée plus haut, comme une interruption, peu naturelle, il est vrai, du discours de l'ange, on n'en tient aucun compte, et dès lors on prétend que le passage ne renferme aucune allusion précise à la conception surnaturelle de Jésus (1).

Ainsi la difficulté d'une explication naturelle est égale pour les deux récits ; et il fallait ou y renoncer des deux côtés ou la brusquer des deux côtés ; des rationalistes conséquents, tels que Paulus, ne pouvaient prendre que ce dernier parti (2). Ce commentateur regarde comme exclue par Matthieu, 1, 18, la participation de Joseph, mais non celle de tout autre homme ; il ne peut pas davantage trouver une opération merveilleuse et divine dans les expressions de Luc (1, 35) *esprit saint*, πνεῦμα ἅγιον, et *puissance du Très-Haut*, δύναμις ὑψίστου. L'*esprit saint*, πνεῦμα ἅγιον, n'est pour lui rien qui ait agi du dehors sur Marie ; ce n'est pas autre chose que sa pieuse imagination. La *puissance du Très-Haut*, δύναμις ὑψίστου, n'est pas pour lui la toute-puissance divine ; mais toute force naturelle, employée d'une façon qui plaît à Dieu, peut être ainsi appelée. En conséquence, d'après Paulus, le sens des paroles de l'ange est le suivant : Avant son mariage avec Joseph, Marie, sous l'influence d'un pur enthousiasme pour les choses saintes d'un côté, et d'autre côté par une coopération approuvée de la divinité (il est bien entendu que c'est la coopération d'un homme), deviendra mère d'un enfant qui, à cause de cette sainte origine, devra être nommé fils de Dieu (3).

Mais voyons de plus près comment le représentant de l'ex-

(1) Schleiermacher, *Ueber den Lukas*, S. 26 f.

(2) *Exeg. Handbuch*, 1, 2, S. 99 ff., 111 ff. Comparez (Walther) *Démonstra-*

tion scripturale que Joseph est le vrai père de Jésus, 1791.

(3) Paulus considère cette explication comme la seule qui soit conforme aux

plication rationaliste se figure les particularités de la conception de Jésus. Il part d'Élizabeth, qu'il appelle la patriote et prudente fille d'Aaron. Ayant conçu l'espérance d'enfanter un prophète de Dieu, elle devait souhaiter qu'il fût le prophète suprême, le précurseur du Messie, et par conséquent que le Messie naquit bientôt. Elle avait dans sa parenté une personne qui convenait parfaitement pour être la mère du Messie : c'était Marie, la jeune vierge, descendante de David; il ne s'agissait plus que d'exciter en elle des espérances particulières (1). On prévoit, d'après ces insinuations, un plan habilement concerté par Elizabeth au sujet de sa jeune parente, et l'on espère y être initié; mais ici Paulus laisse tout-à-coup tomber le rideau et il fait observer que la manière dont Marie a été convaincue qu'elle deviendrait la mère du Messie doit rester indécise historiquement; seulement il est sûr que, dans tout cela, Marie est demeurée pure; car elle n'aurait pu paraître, comme elle le fit plus tard, avec une bonne conscience sous la croix de son fils, si elle s'était sentie digne de blâme pour l'origine des espérances qu'elle avait conçues de lui (2). On ne trouve, plus loin, que les indications suivantes sur l'opinion propre de Paulus : L'ange annonciateur est apparu à Marie peut-être le soir ou même la nuit; Luc (1, 28) a seulement : *et venant auprès d'elle, il dit*, καὶ εἰσελθὼν πρὸς αὐτὴν εἶπε; les mots *l'ange*, ὁ ἄγγελος, y manquent. Cette leçon, qui est la meilleure, dit Paulus, montre qu'il ne s'agit que de quelqu'un qui survient (comme si le participe *venant* n'aurait pas été, dans ce cas,

idées et au langage des Orientaux, et il avertit de ne pas lui donner un travestissement occidental (p. 114). Ainsi on la travestirait à la façon des Occidentaux, si l'on entendait les paroles de l'ange comme suit : L'enfant sera conçu dans le sein de sa mère, sans un père mortel, par l'esprit saint de Dieu et par sa toute-puissance. Au contraire, si l'on

paraphrase et si l'on dit : Animée d'un pur enthousiasme religieux, tu te livres, en toute innocence, à une opération que Dieu approuve, c'est se servir, d'après le docteur Paulus, du langage des Orientaux!

(1) L. c., S. 99 f.

(2) L. c., S. 100, 114.

accompagné nécessairement du pronom *quelqu'un*, τις, ou ne doit pas être rapporté, en l'absence de ce pronom, au sujet : *l'ange Gabriel*, ὁ ἄγγελος Γαβριήλ). Paulus ajoute que Marie, ayant entendu parler de la vision de Zacharie, compléta la scène dans son esprit, en supposant que ce survenant avait été l'ange Gabriel.

Déjà Gabler, dans un examen du *Commentaire* de Paulus (1), a mis au grand jour, avec une crudité de termes qui n'est pas messéante, ce qui se cache sous cette explication du récit évangélique. Dans l'opinion de Paulus, dit-il, il ne reste plus qu'à penser que quelqu'un s'est donné à Marie pour l'ange Gabriel, et, à l'aide de cette imposture, a couché avec elle afin d'engendrer le Messie. Quoi ! demande Gabler, Marie, au temps où elle est fiancée, deviendra grosse d'un autre, et on dira qu'elle l'est devenue sans péché, d'une manière approuvée de Dieu, par une opération innocente et sainte ! Marie se montrerait comme une pieuse mystique, et le prétendu messenger du ciel serait ou un trompeur, ou, lui aussi, un grossier mystique. Ce théologien, du point de vue chrétien, trouve avec raison une pareille assertion révoltante ; et du point de vue de la critique, elle paraît en contradiction complète avec l'intention des récits évangéliques, lesquels supposent la pureté immaculée de toutes ces choses.

Mais ici, l'auteur de l'*Histoire naturelle du grand prophète de Nazareth* doit être considéré comme le plus digne interprète de Paulus. Bien que, lors de la rédaction de cette partie de son ouvrage, il ne pût pas encore profiter du *Commentaire* de ce théologien, il est tout-à-fait animé du même esprit, et il développe sans crainte ce que celui-ci cache encore sous un voile. L'historien Josèphe a raconté (2) qu'un chevalier romain (cette aventure se passa à

(1) Dans *Neuest. theol. Journal*, 7 Hebr. Myth., 1, S. 192, c, ff.
 Bd., 4 Stuck., S. 407 f. Comparez Bauer, (2) *Antiq.*, 18, 3, 4.

l'époque même de Jésus) gagna à ses désirs la chaste épouse d'un noble romain, en la faisant inviter par un prêtre d'Isis dans le temple de la déesse, sous le prétexte que le dieu Anubis demandait à l'embrasser. La femme, pleine d'innocence et de foi, y consentit, et plus tard elle aurait cru peut-être mettre au monde un enfant divin, si le misérable, par une amère moquerie, ne lui avait pas appris le véritable état des choses. Venturini s'empare de cette aventure, et il pense que Marie, étant fiancée du vieux Joseph, fut trompée par un jeune homme mystique et amoureux (il en fait plus loin Joseph d'Arimathie !), et qu'elle a, à son tour, en toute innocence, trompé les autres (1). Paulus ayant cité également cette comparaison de Venturini et y ayant appuyé avec une prédilection visible (2), on ne le voit pas sans étonnement ajouter : Celui qui a atteint un point plus élevé écoutera de telles conjectures avec le désir que le corps de Jésus n'en soit pas plus l'objet que son esprit. Quel est donc ce point plus élevé, que Paulus a atteint par comparaison avec l'auteur de l'*Histoire naturelle du grand prophète de Nazareth* ? et en diffère-t-il en rien, si ce n'est qu'il se tait sur des conséquences qu'au reste chacun tire involontairement à part soi, du moment que les prémisses sont posées comme elles le sont dans Paulus ? Il vaut mieux dans tous les cas qu'elles soient exprimées ; l'opinion de l'auteur trompe moins et se juge plus vite ; exposée comme elle l'est dans l'*Histoire naturelle du grand prophète*, il devient évident que cette explication n'est pas autre chose que le vieux blasphème juif, que nous trouvons dans Origène et dans le Talmud, à savoir que Jésus s'était dit faussement le fils d'une vierge pure, et qu'il était né de l'adultère de Marie avec un certain Panthère (3).

(1) *Erster Theil*, S. 140 ff.

(2) *L. c.*, S. 117 f.

(3) Cette légende a subi diverses méta-

morphoses où se retrouve toujours le nom de Pantheras ou de Pandira. Voyez Origène, *C. Cels.*, 1, 28, 32 ; Schottgen,

Toute cette opinion, dont le point culminant est dans la calomnie des Juifs, ne peut pas être mieux jugée qu'elle ne l'a été jadis par Origène, lorsqu'il dit : Puisque les Juifs voulaient substituer quelque chose au récit de la naissance surnaturelle de Jésus, ils auraient dû faire une fiction plus vraisemblable, ne pas accorder, contre leur propre volonté, que Marie n'avait pas été touchée par Joseph, mais nier cette circonstance même, et faire naître Jésus d'un mariage ordinaire entre Marie et Joseph ; au lieu que le mensonge de leur hypothèse frappe aussitôt les yeux à cause de ce qu'elle a de forcé et d'extravagant (1). Les paroles d'Origène ne reviennent-elles pas à ceci : du moment que l'on révoque en doute certains traits d'une histoire merveilleuse, il est inconsequent d'en respecter d'autres ; un tel récit doit être examiné dans toutes ses parties avec les yeux de la critique.

La véritable intelligence de la narration évangélique, dont il est ici question, se trouvait déjà, quoique indirectement, dans Origène. En effet, une fois, il compare la conception surnaturelle de Jésus avec le récit de la conception de Platon par Apollon, et dans cet endroit il est d'avis que des malintentionnés seuls peuvent douter de tels récits (2) ; une autre fois, il dit que le récit concernant Platon appartient aux mythes par lesquels on a voulu expliquer la sagesse et la capacité extraordinaires de certains grands hommes ; mais cette seconde fois, il laisse de côté le récit de la conception de Jésus (3). Ainsi il avait reconnu la similitude des deux récits, et le caractère mythique de l'un d'eux ; or, ce sont là les deux prémisses qui donnaient comme conséquence le caractère mythique du récit de la conception de Jésus, conséquence qui, du reste, ne peut pas s'être présentée une seule fois à l'esprit d'Origène.

Hort, 2, 693 et seq., ex tract. Sanhedrin, etc.; Eisenmenger, *Entdecktes Judenthum*, 1, S. 105 ff., aus der Schmelschrift, *Toladoth Jeschu*.

(1) *Œ. Cels.*, 1, 32.

(2) *Ib.*, 6, 8.

(3) *Ib.*, 1, 37.

§ XXVIII.

L'histoire de la conception de Jésus considérée comme mythe.

Si l'on veut échapper à l'origine surnaturelle de Jésus pour ne pas exciter aujourd'hui la moquerie, dit Gabler dans son *Examen du Commentaire* de Paulus, et si, d'un autre côté, les explications naturelles conduisent à des assertions non seulement étranges, mais encore révoltantes, il vaut mieux recourir à un mythe par lequel on évite toutes les difficultés de ces explications. Plusieurs grands hommes avaient, dans l'ancien monde mythologique, une naissance extraordinaire et étaient fils des dieux. Jésus lui-même parle de son origine céleste, disait Dieu son père, et d'ailleurs s'appelait fils de Dieu en qualité de Messie. Par Matthieu, 1, 22 et suiv., on voit en outre que le passage d'Isaïe, 7, 14, était rapporté à Jésus dans la première église chrétienne. Jésus, disait-on, doit, conformément à ce passage, naître, comme Messie, d'une vierge par une opération divine; ce qui devait être, concluait-on, est aussi arrivé véritablement, et de cette façon se développa un mythe philosophique (dogmatique) sur la naissance de Jésus. L'explication mythique laisse l'histoire réelle de Jésus dans sa vérité; Jésus est né d'un mariage régulier entre Joseph et Marie, ce qui sauve, ainsi qu'on le remarque avec raison, aussi bien la dignité de Jésus que le respect dû à sa mère (1).

On a donc, pour expliquer la formation d'un tel mythe,

(1) Gabler, *Neuest. theol. journal*, 7, 4, S. 408 f. L'explication mythique de ce récit est adoptée aussi par Br..., dans *Schmidt's Bibl.*, 1, 1, S. 101 ff.; E. F., dans *Henke's Magazin*, 5, 1, 151 ff.; Horst, dans *Henke's Museum*, 1, 4, S. 685 ff.; Eichhorn, *Einleit. in das N. T.*, 1, S. 428 f.; Bauer, *Hebr. Mythol.*, 1, 192, 6 ff.; Wegscheider, *Instit.*, § 125; De Wette, *Bibl. Dogmat.*, § 281; Kai-

ser, *Bibl. Theologie*, 1, S. 231 f.; le Mémoire *Sur les différentes considérations*, etc., dans *Bertholdt's krit. Journ.*, 5 Bd., S. 237; Hase, *L. J.*, § 55; Fritzsche, *Comm. in Matth.*, p. 56. Ce dernier dit avec justesse dans le titre du premier chapitre, p. 6 : Non minus ille (Jésus), ut ferunt doctorum judaicorum de Messia sententiam, patrem habet spiritum divinum, matrem virginem.

songé au penchant qui portait le monde ancien à représenter de grands hommes, bienfaiteurs de l'espèce humaine, comme fils des dieux. Les exemples ont été accumulés par les théologiens; on a rappelé, dans la mythologie et l'histoire gréco-romaines, le souvenir d'Hercule, de Castor et Pollux, de Romulus, d'Alexandre, et surtout de Pythagore (1) et de Platon (2). Saint Jérôme s'est exprimé sur ce dernier d'une façon tout-à-fait applicable à Jésus : *Sapientia principem non aliter arbitrantur, nisi de partu virginis editum* (3). On pourrait donc conclure de ces exemples, que le récit de la conception surnaturelle de Jésus est né, sans aucune réalité historique, d'une semblable tendance; mais les orthodoxes et les rationalistes s'accordent, quoique par des motifs fort différents, pour contester cette analogie. S'il s'en faut peu qu'Origène, à cause de la similitude des deux récits, ne regarde comme des merveilles véritables les légendes païennes sur les fils des dieux, Paulus, à son point de vue, est assez conséquent pour expliquer les deux récits comme des histoires naturelles, et renfermant un fond véritable. On ne voit point en cette occasion jusqu'à quel point il étend ce système à la mythologie proprement dite; quant au récit concernant Platon, on ne peut pas soutenir, dit-il, que ce récit, en ce qu'il a de fondamental, ne se soit formé que dans des temps postérieurs; mais Périclione a pu facilement croire être enceinte d'un de ses dieux; son fils étant devenu plus tard un Platon, cette circonstance la confirma dans sa croyance, sans en avoir été la cause. C'est d'une autre façon qu'Olshausen essaye d'ôter à l'analogie des naissances divines de la mythologie ce qu'elle a d'inquiétant pour l'opinion des surnaturalistes; suivant lui, ces récits, quoique non historiques, témoignent cependant du pressentiment, du désir général d'un pareil fait, et en

(1) Iamblich., *Vita Pythagoræ*, cap. 2, ed. Kicassling.

(2) Diog. Laert., 3, 1, 2.

(3) *Adv. Jovin.*, 1, 26.

garantissent la réalité au moins dans une manifestation historique (1). En effet, un pressentiment général, une conception générale doivent avoir pour fondement une vérité; seulement la vérité ne consistera pas en un fait particulier qui corresponde exactement à la conception générale, mais elle consistera dans une idée métaphysique qui se réalise en une série de faits particuliers, lesquels souvent n'ont aucune ressemblance avec cette conception générale. De même que la conception très répandue d'un âge d'or ne prouve pas que l'âge d'or ait jamais existé, de même la conception de naissances divines ne prouve pas que jamais un individu soit venu à l'existence de cette manière; elle a sa vérité dans toute autre chose (2).

On ferait une objection plus essentielle contre l'analogie dont il s'agit ici, en disant que les opinions du paganisme ne prouvent rien pour les Juifs, peuple fermé dans son propre cercle, et qu'en particulier l'idée de fils de dieux, laquelle appartient au polythéisme, n'a pas eu d'influence sur l'idée strictement monothéistique qu'ils se faisaient du Messie. En général, il ne faut pas trop se hâter d'argumenter de l'expression : *fils de Dieu*, laquelle se trouve aussi chez eux; là où dans l'Ancien Testament elle est appliquée à des magistrats (Psalm. 82, 6) ou à des rois théocratiques (2, Samuel, 7, 14; Psalm. 2, 7), elle indique seulement ce rapport théocratique, et non un rapport physique ou métaphysique; encore moins faut-il attacher de l'importance au langage flatteur d'un Romain qui, dans Josèphe, appelle fils de dieux, de jeunes princes juifs, remarquables par leur beauté (3). Mais, comme il a été remarqué plus haut (4), les Juifs croyaient que l'esprit coopérait à la naissance des

(1) Paulus, *Exeg. Handbuch*, 1, a. S. 69. Olshausen, *Bibl. Comm.*, 1, S. 49.

(2) Hase, *L. J.*, § 33, tombe d'accord de ce point.

(3) *Antiq.*, 15, 2, 6.

(4) § 27.

hommes pieux; de plus, que les hommes forts que Dieu avait le plus spécialement choisis, étaient engendrés, avec l'aide divine, de parents qui, d'après le cours naturel des choses, n'auraient pu avoir d'enfants; et, comme pour ces derniers l'opération divine avait la plus grande part à leur naissance, il n'y avait plus qu'un pas à faire pour admettre que la divinité agirait seule pour la naissance du Messie, le plus grand de tous les instruments de Dieu; ce n'est qu'un degré de plus dans le merveilleux. Le rédacteur de l'évangile de Luc doit l'avoir senti, car il fait taire les doutes de Marie avec la sentence par laquelle Jéhovah, dans l'Ancien Testament, fait taire ceux de Sara (1). Cette gradation devait s'établir nécessairement, et la cause en était, en partie, dans le titre de *fils de Dieu*, υἱὸς Θεοῦ, devenu l'attribut du Messie (2). Il est dans la nature de ces expressions primitivement métaphoriques d'être entendues, avec le temps, de plus en plus au propre et dans un sens strict; et parmi les Juifs postérieurs en particulier, la tendance universelle était de donner une signification matérielle à ce qui d'abord en avait eu une spirituelle et figurée. Cette inclination à prendre, dans un sens de plus en plus littéral, le titre de *fils de Dieu* donné au Messie, était fortifiée par un passage du Psaume, 2, 7, où les mots *mon fils* sont suivis des mots : *Je t'ai engendré aujourd'hui*; expressions qui presque inévitablement devaient faire songer à un rapport de filiation physique; elle était encore fortifiée par la prophétie d'Isaïe sur la vierge enfantant, prophétie qu'on avait rapportée au Messie comme tant d'autres dont le sens immédiat s'était obscurci. De la sorte, les idées de fils de Dieu et de fils de la vierge se combinèrent tellement que l'on fit intervenir l'o-

(1) 1, Mos., 18, 14, LXX : Μὴ ἀδυνατήσῃ παρὰ τῷ Θεῷ ῥῆμα;

Luc, 1, 37 : Ὅτι οὐκ ἀδυνατήσῃ παρὰ τῷ Θεῷ πᾶν ῥῆμα.

Comparez aussi l'Évangile de la Nati-

vité de Marie : Sicut ipsa (Maria) mirabiliter ex sterili nascetur, ita incomparabiliter virgo generabit altissimi filium.

(2) Comparez Eichhorn, *Einf. in das N. T.*, l. c.

pération divine en place de l'opération humaine et paternelle. A la vérité, Wetstein assure que jamais Juif n'a rapporté au Messie le passage d'Isaïe (1), et Schoettgen même n'a pu recueillir qu'avec une peine extrême, dans les rabbins, des indices de l'opinion qui regarde le Messie comme fils d'une vierge (2). Mais nos notions sur les idées messianiques de cette époque sont fort imparfaites; et ces objections n'empêchent pas de supposer qu'alors régnait une opinion dont les prémisses complètes se trouvent dans l'Ancien Testament, et dont le Nouveau présente une trace à peine méconnaissable.

Indépendamment de la réalité ou de la fausseté de l'analogie entre les naissances divines de la mythologie païenne et celle de Jésus, les deux partis, orthodoxe et rationaliste, s'accordent pour objecter que, dans l'interprétation mythique de la conception de Jésus, on reste sans expliquer comment il a pu devenir ce qu'il devait devenir et ce qu'il devint en effet. Si Olshausen veut dire par là que le rédempteur n'a pas été engendré par un homme pécheur (3), je me suis assez expliqué sur ce point et je n'y reviendrai pas. Paulus tourne l'objection autrement : Si la vie de Jésus n'avait pas commencé avec une apparence de miracle, on ne concevrait pas ce qu'il fut à douze ans et plus tard (4). En se servant des mots, *apparence de miracle*, Paulus, bien entendu, ne veut pas dire que Jésus ait eu réellement une origine divine, mais il veut dire que la croyance à une telle origine a été conçue par la mère et imprimée dans l'esprit de son fils. Nous voyons, continue Paulus, une direction religieuse dans Jésus dès l'âge de douze ans; et à trente, il est tout près de se croire le Messie. Comment, puisqu'il n'était in-

(1) N. T., 1, S. 259.

(2) Horæ, 2, p. 421 et seq. Des rabbins plus modernes ont généralement cette opinion. Voyez Matthæi, Reli-

gions gl. der Apostel, 2, a, S. 555 ff.

(3) S. 49 f.

(4) S. 71 f. 169.

spiré ni par la cupidité ni par l'ambition, comment expliquer ces particularités, si sa mère, excitée, dès avant sa naissance, par des aventures extraordinaires, mais naturelles, ne lui avait pas dit qu'il était destiné à être le Messie? Ici, l'argument de l'âge de douze ans n'a pas de valeur, car on suppose, ce qu'il faudrait d'abord prouver, la vérité historique du récit de l'enfance de Jésus; quant au second terme, c'est-à-dire l'âge de trente ans, l'intervalle est assez long pour que Jésus, à l'aide d'une disposition intérieure et de circonstances occasionnelles, ait pu, sans aucun de ces événements antérieurs à sa naissance, acquérir la conviction de sa mission messianique. Paulus s'exprime ici comme si la cupidité et l'ambition seules ou des jeux extraordinaires du hasard pouvaient déterminer de grandes résolutions. A vrai dire, il faut attribuer au hasard tous les miracles quand on méconnaît l'esprit, qui est seul le vrai faiseur de miracles.

Olshausen et Paulus invoquent en outre la brièveté de l'intervalle qui s'écoula entre les événements de la naissance de Jésus et la rédaction de nos évangiles, et ils prétendent que ce laps de temps n'est pas suffisant pour la formation des récits légendaires; mais, après ce que j'ai dit dans l'Introduction et à l'occasion de l'histoire de Jean-Baptiste, je n'ai plus besoin de revenir sur des arguments de ce genre.

Une objection est particulière à Olshausen, et la gloire ne doit pas lui en être enlevée. Il prétend que l'explication mythique du récit évangélique est particulièrement dangereuse, parce qu'elle est de nature à faire naître, bien que d'une manière obscure, des images profanes et sacrilèges sur l'origine de Jésus, assurant qu'elle ne peut que favoriser une opinion qui anéantit l'idée d'un rédempteur, à savoir que Jésus est venu à la lumière du jour déshonnêtement, Marie n'étant pas mariée lorsqu'elle le portait dans son sein (1).

(1) *Bibl. Comm.*, 1, S. 48 f.

Olshausen, dans la première édition de son livre, ajoutait qu'il avouait volontiers que les auteurs de ces explications ne savent pas ce qu'ils font; il est juste de lui rendre la même justice, car il ne paraît pas savoir ce que c'est qu'une explication mythique. Autrement, comment aurait-il dit que ce mode d'interprétation *n'est propre qu'à favoriser* cette opinion blasphématoire sur l'origine de Jésus, et que, par conséquent, tous ceux qui entendent mythiquement le récit évangélique sont disposés à commettre l'absurdité déjà reprochée par Origène aux calomniateurs juifs? Cette absurdité consiste à conserver, dans un récit que, du reste, on reconnaît comme non historique, un trait particulier, par exemple que Marie n'était pas mariée; or, ce trait, n'ayant été inventé que pour appuyer l'engendrement de Jésus sans la coopération d'aucun homme, n'a pas d'autre valeur que cet engendrement même. Aucun de ceux qui admettent ici un mythe dans toute l'étendue du terme, n'a jamais été ni aussi aveugle ni aussi inconséquent; au contraire, tous ont supposé un légitime mariage entre Joseph et Marie, et si Olshausen attribue à l'explication mythique une absurdité, c'est pour en avoir meilleur marché; car il avoue que pour le point en litige, elle est très séduisante.

§ XXIX.

Relation de Joseph avec Marie. — Frères de Jésus.

Nos évangiles sont tout-à-fait conformes à l'esprit de l'ancienne légende, quand ils trouvent convenable de ne faire toucher ni profaner par aucun homme terrestre la mère de Jésus, pendant tout le temps qu'elle porta ce fruit céleste dans son sein. En conséquence, Luc (2, 5) ne représente, avant la naissance de Jésus, Joseph que comme le fiancé de Marie; et de même qu'il est dit du père de Platon, sa femme étant devenue enceinte d'Apollon : *Illà garda pure de tout commerce matrimonial jusqu'à l'accouchement*,

ὅθεν καθαρὰν γάμου φυλάξαι ἕως τῆς ἀποκυήσεως (1), de même il est dit de Joseph dans Matthieu : *Il ne connut pas sa femme jusqu'à ce qu'elle eut mis au monde son fils premier né*, καὶ οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτήν, ἕως ᾧ ἔτεκε τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον. Evidemment dans les deux passages parallèles le mot ἕως, *jusqu'à*, doit être entendu de la même manière ; or, dans le passage de Diogène Laërte, il ne signifie incontestablement que ceci : Jusqu'à la naissance de Platon, son père s'abstint de tout rapport avec sa femme ; ensuite il rentra dans ses droits conjugaux, nous savons en effet que Platon a eu des frères. Donc le mot ἕως, relativement aux parents de Jésus, ne doit pas être entendu autrement, c'est-à-dire que ce mot nie les rapports conjugaux jusqu'à la limite indiquée, mais les suppose tacitement, passé cette limite. De même, l'expression *premier-né*, πρωτότοκος, qui, dans les deux évangiles, est attribuée à Jésus (Matth., 1, 25 ; Luc, 2, 7), paraît supposer d'autres enfants de Marie, d'après l'argument de Lucien : *S'il est premier, il n'est pas seul ; s'il est seul, il n'est pas premier* (2). Dans les mêmes évangiles (Matt., 13, 55 ; Luc, 8, 19) il est parlé des *frères de Jésus*, ἀδελφοῖς Ἰησοῦ. Fritzsche, en conséquence, a dit : « Lubentissime post Jesu natales Mariam concessit Matthæus (Luc en a fait autant) uxorem Josepho, in hoc uno occupatus, ne quis ante Jesu primordia mutua venere usos suspicaretur (3). » Mais, à la longue, cela ne suffit plus aux orthodoxes, à mesure que s'accrut l'adoration de Marie, dont le corps, fécondé par l'opération divine, ne devait plus être profané par des rapports qui appartiennent au reste de l'humanité (4). De bonne heure l'opinion que Marie, après la naissance de Jésus, avait eu

(1) Diog. Laert., 3. 1, 2. Comparez Origène, C. Cels., 1, 37.

(2) Εἰ μὲν πρῶτος, οὐ μένος· εἰ δὲ μένος, οὐ πρῶτος. Demonax, 29.

(3) Comm. in Matth., p. 55.

(4) Voyez Origène, in Matth., opp. ed. de la Rue, vol. 3, p. 463.

des relations conjugales avec Joseph, rentra dans la catégorie des opinions hérétiques (1); et les Pères orthodoxes cherchèrent de toutes les façons à y échapper et à la combattre. En exégèse, on imagina que les mots *jusqu'à*, ἕως οὗ, affirmaient ou niaient quelque chose, non pas seulement jusqu'au terme indiqué, mais quelquefois au-delà de ce terme et pour toujours; de sorte que la phrase *il ne la connut pas jusqu'à ce qu'elle mit au monde*, etc., καὶ οὐκ ἐγένωσκεν αὐτὴν ἕως οὗ ἔτεκε, κτλ., excluait pour toujours toute communauté conjugale entre Joseph et Marie (2). De la même façon, au sujet du mot *premier-né*, πρωτότοκος, on argua que ce mot ne supposait pas nécessairement la naissance postérieure d'autres enfants, mais qu'il excluait seulement toute naissance antérieure (3). De plus, pour écarter, non seulement grammaticalement, mais encore physiologiquement, la pensée de communications conjugales entre Marie et Joseph, on fit de ce dernier un vieillard décrépît à qui Marie n'avait été remise que pour qu'il la surveillât et protégât (4), et l'on considéra les frères de Jésus, ἀδελφούς ἰησοῦ, dont il est parlé dans le Nouveau Testament, comme des enfants que Joseph avait eus d'un autre mariage (5). Ce n'est pas tout; non seulement Marie ne devait pas avoir été touchée par Joseph, mais encore la naissance de Jésus ne devait pas lui avoir fait perdre sa virginité (6). Plus tard même il ne suffit plus que Marie eût conservé sa

(1) L'arien Eunomius enseignait, d'après Photins, que Joseph, après l'enfantement ineffable, avait eu commerce avec la Vierge, τὸν Ἰωσήφ μετὰ τὴν ἀφραστον νυμφορίαν συνάπτισθαι τῇ παρθένῳ. C'était aussi, d'après Épiphane, la doctrine de ceux qu'il appelle Dimœrites et Antidicomarianites, et, d'après saint Augustin, des Helvidiens. Comparez, sur ce point, la collection de Suicer, dans le *Thesaurus*, 2, 5, v. Μαρία, fol. 365 et seq.

(2) Comparez Théophylacte et Suidas dans Suicer, 1. v. ἕως, f. 1294 et seq.

(3) Hieron. sur ce passage.

(4) Voyez les passages plus haut, § 19.

(5) Voyez Origène, in *Matth.*, t. 10, 17; Épiphane, *Hæres.*, 78, 7; *Historia Josephi*, c. 2; *Protév. Jac.*, 9, 18.

(6) Chrysost., *Hom.* 142; dans Suicer, v. Μαρία. Le détail en est reposant dans le *Protévangile de Jacques*, c 19 et 20.

virginité intacte, on exigea de Joseph aussi une virginité constante; ce ne fut pas assez qu'il n'eût eu avec Marie aucune communication conjugale, il fallut qu'il n'eût jamais été engagé dans les liens du mariage. De la sorte, ce qu'Épiphanie même accorde, à savoir que Joseph avait eu des fils d'une femme précédente, fut rejeté par saint Jérôme comme une rêverie impie et apocryphe, et dès lors les frères de Jésus, ἀδελφοὶ Ἰησοῦ, furent rabaissés au rang de ses cousins (1).

Il est aussi des théologiens orthodoxes modernes qui soutiennent, avec les Pères de l'Église, que jamais des relations conjugales n'ont existé entre Joseph et Marie, et qui croient pouvoir expliquer en conséquence les expressions évangéliques qui semblent dire le contraire. Relativement au mot *premier-né*, πρωτότοκος, Olshausen assure qu'il peut aussi bien signifier le fils unique que le premier à côté d'autres (2); Paulus lui donne raison en cela (3); et Clemen (4) et Fritzsche (5) cherchent vainement à démontrer l'impossibilité de cette explication. Il est dit, il est vrai, 2 Mos., 13, 2 : *Sanctifica mihi omne primogenitum* (πρωτότοκον, πρωτογενῆς, LXX) *quod aperit vulvam*; or Jéhovah ne sanctifiait pas seulement un premier-né qui était suivi d'autres frères, mais il sanctifiait toute naissance qui, pour la même mère, n'était précédée d'aucune autre : et le mot *premier-né*, πρωτότοκος, se prête nécessairement aussi à cette acception. Sans doute, et c'est une objection de Winer (6), si le narrateur, qui voit devant lui l'histoire terminée, emploie ce mot, on est tenté de le prendre dans son sens primitif; car s'il avait voulu exclure des enfants subséquents, il se se-

(1) Hieron, *ad Matth.*, 12, et *Advers. Helvid.* Dans Suicer, 1, p. 85.

(2) L. c., S. 61.

(3) L. c., S. 168.

(4) Les frères de Jésus dans Winer's

Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1, 3, S. 364 f.

(5) *Comm. in Matth.*, sur ce passage.

(6) *Biblisches Realwörterbuch*, 2^e Auflage, 1 Bd., S. 664, Anm.

rait servi du mot *fils unique*, μονογενής, ou il l'aurait joint au mot *premier-né*. Quoi qu'il en soit, ces raisonnements laissent la question indécise au sujet du mot *premier-né*, πρωτότοκος; mais il n'en est pas de même des remarques de Fritzsche sur l'expression *jusqu'à*, ἕως οὗ. Il réfute les textes dont on argue pour autoriser l'explication que les Pères de l'Eglise ont donnée de cette expression, et il montre que, d'après le sens immédiat, elle n'affirme une chose que jusqu'à une certaine limite, suppose, à partir de cette limite, le contraire logique de cette chose, et ne perd cette dernière signification que lorsque le contexte montre évidemment l'impossibilité de ce contraire (1). Par exemple, s'il y avait *il ne la connut pas jusqu'à ce qu'il mourut*, οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτὴν ἕως οὗ ἀπέθανεν, il serait clair que la négation durant le temps écoulé jusqu'à la mort ne peut se transformer, après la mort, en affirmation; mais quand il y a, comme dans Matthieu, *il ne la connut pas jusqu'à ce qu'elle fut accouchée*, οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτὴν ἕως οὗ ἔτεκεν, l'enfantement du fruit divin ne met aucune impossibilité à l'établissement de relations conjugales, au contraire il les rend possibles, c'est-à-dire convenables (2).

Au reste, Olshausen ne contredit ici l'évidence de la grammaire et de la logique, que parce qu'il y est forcé par des motifs dogmatiques, analogues à ceux des Pères de l'Eglise. Sans vouloir porter atteinte à la sainteté du mariage, Joseph, dit ce théologien, a dû penser, après de telles expériences, que son union avec Marie avait un autre but que de procréer des enfants; en outre, il paraît conforme à la nature (3) que la dernière descendante de David, de la

(1) *Comment. in Matth.*, p. 53; comparez aussi p. 835.

(2) L'exemple imaginé par Olshausen, S. 62, pour soutenir son explication de ἕως οὗ, est particulièrement mal choisi. Car lorsqu'on dit: nous attendîmes jusqu'à minuit, mais personne ne vint,

il ne suit pas nécessairement de ces expressions que quelqu'un vint après minuit; mais ce qui s'ensuit, c'est que nous n'ayons pas attendu passé minuit. De sorte que la locution *jusqu'à* conserve ici encore sa signification d'exclusion.

(3) Voilà une autre convenance sem-

branche d'où devait sortir le Messie, terminât sa race par ce dernier et éternel rejeton (1). On peut, en conséquence, dresser une échelle singulière de foi et de superstition concernant les relations entre Marie et Joseph.

1° Contemporains de Jésus et rédacteurs des généalogies : Joseph et Marie, époux; Jésus né de leur mariage.

2° Époque et rédacteurs de nos histoires de l'enfance : Marie et Joseph seulement fiancés; Joseph sans participation à la conception de l'enfant, et sans relation conjugale avec Marie avant la naissance de Jésus.

3° Olshausen et d'autres : Même après la naissance de Jésus, Joseph, bien qu'alors l'époux de Marie, ne voulut pas faire usage de ses droits matrimoniaux.

4° Épiphanie, le Protévangile de Jacques et d'autres : Joseph, étant un vieillard décrépît, ne pouvait pas en faire usage; les enfants qu'on lui attribue sont d'un mariage antérieur; et il reçoit Marie, moins comme son fiancé et son mari, que comme son gardien.

5° Protévangile, Chrysostome et d'autres : Non seulement la virginité de Marie ne fut pas détruite par des grossesses postérieures du fait de Joseph, mais encore elle ne le fut pas par la naissance de Jésus.

6° Saint Jérôme : Non seulement Marie, mais encore Joseph, gardèrent continuellement leur virginité; et les prétendus frères de Jésus sont, non pas ses frères, mais ses cousins.

On voit ainsi se former l'opinion que les frères, ἀδελφοί, et les sœurs, ἀδελφαί, dont il est question dans le Nouveau Testament, ne sont que des demi-frères, ou même de simples cousins, et il en résulte le préjugé le plus défavorable pour la vérité de cette opinion, car elle paraît n'être qu'une invention de la superstition, qui imagina en même temps

blable aux conjectures que nous avons déjà relevées § XIX et XX.

(1) *Bib. Comm.*, 1, 8. 62.

que Joseph n'avait jamais eu de relations conjugales avec Marie. Cependant il n'en est pas ainsi; ce préjugé peut induire en erreur; et ce sont des motifs purement exégétiques qui ont décidé des théologiens d'un esprit indépendant à croire que Jésus n'avait réellement pas eu de frères (1). A la vérité, on lit dans Matthieu, 13, 55, et Marc, 6, 3, que les habitants de Nazareth, s'émerveillant de la sagesse de leur compatriote, et voulant caractériser son origine qui leur était bien connue, immédiatement après avoir parlé de son père le charpentier, τέκτων, et de sa mère Marie, parlent de ses frères, ἀδελφοί, nommés Jacques, José, Simon et Judas, et de ses sœurs dont on ne dit pas les noms (2); on lit dans Matthieu, 12, 46, et Luc, 8, 19, que les frères et la mère de Jésus vinrent le visiter; on lit dans Jean, 2, 12, que Jésus partit avec eux et sa mère pour Capernaüm; on lit dans les Actes des apôtres, 1, 14, leurs noms à côté de celui de Marie. Si nous n'avions que de pareils passages, nous n'hésiterions pas un seul moment à admettre l'existence de frères de Jésus au moins du côté maternel, enfants de Joseph et de Marie, non seulement à cause de la signification propre du mot *frère*, ἀδελφός, mais encore à cause de l'association perpétuelle de leurs noms avec ceux de Joseph et de Marie. Il est remarqué dans Jean, 7, 5, que ses frères mêmes, ἀδελφοί, n'ont pas cru en Jésus; dans le chapitre 3 de Marc, le verset 21 comparé avec le 31, signifie, d'après l'explication la plus vraisemblable, que les frères de Jésus sortirent avec sa mère pour s'emparer de lui comme d'un homme qui avait perdu le sens. Mais ces deux derniers passages de Jean et de Marc ne sont pas encore un motif suffisant

(1) Comparez sur ce sujet : Clemen, *Les frères de Jésus*, dans Winer's *Zeitschrift für wiss. Theol.*, 1, 3, S. 329 ff.; Paulus, *Exeget. Handbuch*, 1 Bd., S. 557 ff.; Fritzsche, l. c., S. 480 ff.; Winer, *Bibl. Realwörterbuch*, aux mots

Jésus, Jacques, apôtre, où l'auteur indique toute la bibliographie.

(2) Voyez dans Thilo, *Codex apocryphus N. T.*, 1, p. 565, not., les différents noms que leur donne la légende.

pour que nous abandonnions la signification immédiate du mot *frère*, αδελφός. Plusieurs théologiens, pensant que des fils véritables de Marie auraient dû croire aussitôt en Jésus, ont, il est vrai, supposé que, dans les passages cités, les *frères* de Jésus étaient seulement des fils que Joseph avait eus d'un mariage antérieur; mais c'est une opinion qui ne s'appuie que sur un préjugé. Une difficulté plus grande, mais qui n'est pas insoluble, c'est que, d'après Jean, 19, 26 et suiv., Jésus, attaché à la croix, recommande à Jean de tenir lieu de fils à sa mère; l'on pense que cette recommandation ne serait pas convenable si Marie avait eu d'autres enfants, et si les frères qui survivaient n'avaient pas été des fils de Joseph plus âgés que Jésus et mal disposés pour lui. Mais, soit par des circonstances extérieures, soit par des raisons intérieures et morales, Jésus pouvait aimer mieux confier sa mère à Jean qu'à ses frères; car, bien qu'après l'ascension au ciel on les trouve dans la compagnie des apôtres (1, 14), cela ne prouve nullement qu'à la mort de Jésus ils eussent déjà cru en lui.

Ce n'est pas là que sont les véritables embarras; mais ils commencent quand, outre Jacques et José, qui sont nommés comme frères de Jésus, on rencontre deux autres hommes qui portent les mêmes noms, et qui sont dits fils d'une autre Marie (Marc, 15, 40, 47; 16, 1; Matth., 27, 56). Sans aucun doute, cette Marie est celle qui, dans Jean, 19, 25, est désignée comme la sœur de la mère de Jésus, et comme la femme d'un certain Clopas. Ainsi nous avons deux fois un Jacques et un José parmi les fils de Marie, mère de Jésus, et de l'autre Marie, sa sœur. Cette similitude de noms dans le cercle le plus voisin de Jésus s'augmente encore, quand nous nous rappelons que, dans les listes des Apôtres (Matth., 10, 2, seq.; Luc, 6, 14, seq.), il y a encore deux Jacques, ce qui en fait quatre, avec le frère et le cousin de Jésus; de plus, deux Jude, ce qui en fait trois,

avec le frère de Jésus; de plus encore, deux Simon, ce qui en fait également trois, avec le frère de Jésus. A la vue de tant de noms semblables, on se demande si des personnages identiques ne sont pas pris ici comme des personnages distincts. En effet, le Jacques fils d'Alphée, dans la liste des Apôtres, n'est nommé, peut-être comme le plus jeune, qu'après le Jacques fils de Zébédée; et le Jacques, cousin de Jésus (Marc, 15, 40), est appelé *le mineur*, ὁ μικρός; en comparant Jean, 19, 25, on voit que ce dernier est appelé fils d'un certain Clopas; or, il se pourrait que le nom de Clopas, Κλωπᾶς, donné au mari de la sœur de Marie, et celui d'Alphée, Ἀλφαῖος, donné au père de l'apôtre, ne fussent que des formes différentes du mot hébraïque אֶלְפִּי. Ainsi, l'apôtre Jacques le mineur serait le même que le cousin de Jésus du même nom; et il ne resterait plus que le fils de Zébédée et le frère de Jésus. Dans l'histoire des Apôtres (15, 13), un Jacques paraît, avec voix prépondérante, dans ce qu'on appelle le concile des Apôtres; or, comme, d'après les Actes (12, 2), le fils de Zébédée avait déjà été mis à mort, et que jusque là il n'a été question dans les Actes d'aucun autre que du fils d'Alphée (15, 13), ce Jacques qui n'est pas désigné d'une manière plus précise (Act. Ap., 15, 13), ne peut pas être différent du Jacques fils d'Alphée. D'un autre côté, saint Paul (Gal., 1, 19) parle d'un Jacques, frère du Seigneur, ἀδελφὸς τοῦ Κυρίου, qu'il a vu à Jérusalem; il le compte, sans aucun doute (Gal., 2, 9), avec Pierre et Jean, parmi les colonnes de la communauté; c'est tout-à-fait de cette façon que le Jacques, l'apôtre, se montre dans le concile apostolique. De sorte que ce Jacques l'apôtre serait le même que le frère du Seigneur, d'autant plus que le frère du Seigneur paraît être compris au nombre des apôtres dans la phrase de saint Paul : *Je ne vis pas d'autre apôtre, si ce n'est Jacques, frère du Seigneur*, ἕτερον δὲ τῶν ἀποστόλων οὐκ εἶδον, εἰ μὴ Ἰάκωβον τὸν ἀδελφόν

τοῦ Κυρίου (Gal., 1, 19). Ces raisonnements s'accordent avec une ancienne tradition qui disait que Jacques le juste, frère de Jésus, avait été, le premier, à la tête de la communauté de Jérusalem (1). Mais le Jacques des Actes, en le supposant le même que l'apôtre dont il est question, est dit fils d'Alphée et non de Joseph; par conséquent, s'il devait être en même temps frère du Seigneur, ἀδελφὸς τοῦ Κυρίου, le mot ἀδελφὸς ne devrait pas signifier frère. Maintenant, si l'on identifie l'Alphée avec le Clopas, mari de la tante maternelle de Jésus, on en viendra sans peine à prendre le mot ἀδελφὸς, employé pour signifier le degré de parenté de son fils avec Jésus, dans le sens de cousin. L'apôtre Jacques, fils d'Alphée, étant ainsi identifié avec le cousin, et celui-ci avec le frère de Jésus, portant le même nom, il est tout simple de traduire les mots *Jude de Jacques*, Ἰούδας Ἰακώβου, dans les listes d'apôtres de Luc (Luc, 6, 16; Act. Ap., 1, 13) par *Jude frère de Jacques* (fils d'Alphée), et de regarder alors cet apôtre Jude comme identique avec le Jude frère de Jésus, c'est-à-dire cousin du Seigneur et fils de Marie Clopas; remarquons toutefois que son nom ne figure jamais à côté du nom de cette femme. Dans l'*Épître* de Jude que notre canon renferme, l'auteur, V. 1, se désigne comme frère de Jacques, ἀδελφὸς Ἰακώβου; et si l'*Épître* est authentique, cette désignation concorderait avec les raisonnements exposés plus haut. En outre, d'après quelques uns, l'apôtre Simon *le zélé*, ὁ ζηλωτὴς, ou le *Cananite*, Κανανίτης, pourrait être confondu avec le Simon cité parmi les frères de Jésus, lequel, d'après la tradition de l'Eglise, présida, après Jacques, la communauté de Jérusalem (2). De cette façon, José serait le seul qui fût sans qualification.

Si ceux que le Nouveau Testament appelle frères de Jésus ne sont que ses cousins, et si trois d'entre eux ont été

(1) Euseb. H. E., 2, 1.

(2) Euseb. H. E., 3, 11.

apôtres, il est surprenant que dans les Actes (1, 14) les frères de Jésus, après l'énumération de tous les apôtres, soient encore nommés particulièrement, et que, dans la première *Épître aux Corinthiens*, 9, 5, ils paraissent encore être mis dans une classe à part. Peut-être aussi le passage cité plus haut de l'*Épître aux Galates*, 1, 19, doit-il être entendu en ce sens : que Jacques y est désigné comme n'étant pas apôtre (1). Si ces textes ne semblent pas permettre de ranger au nombre des apôtres les frères de Jésus, il est encore plus difficile de n'y voir que de simples cousins ; car dans un si grand nombre de passages cités, ils sont associés immédiatement à la mère de Jésus ; et en deux ou trois endroits seulement, deux hommes qui portent les mêmes noms sont associés à l'autre Marie, qui serait leur véritable mère. Sans doute, le mot grec ἀδελφός, dans un langage peu exact, peut signifier, comme le mot hébraïque אָבִיב, un degré de parenté plus éloigné ; cependant il est répété un grand nombre de fois pour exprimer la parenté des personnes en question avec Jésus, et il n'est jamais remplacé par ἀνεψιός, mot qui ne manque pas à la langue du Nouveau Testament là où il s'agit de désigner un cousin (Col., 4, 10) ; en conséquence il ne peut pas être pris autrement qu'avec sa signification propre. De plus, l'identité des noms d'Alphée et de Clopas, identité sur laquelle repose celle de Jacques, cousin de Jésus, avec celle de l'apôtre Jacques le mineur ; la traduction des mots ἰουδᾶς ἰακώβου par *Jude frère de Jacques* ; l'identité admise entre l'auteur de la dernière *Épître catholique* avec l'apôtre Jude ; tout cela est excessivement incertain, et il suffit ici de le rappeler.

Ainsi le tissu de ces identifications se déchire partout ; nous sommes ramenés au point de départ de nos recherches, et nous avons toujours des frères propres de Jésus, deux

(1) Fritzsche, *Comm. in Matth.*, p. 482.

cousins différents de ces frères et porteurs des mêmes noms que deux d'entre eux, de plus quelques apôtres ayant aussi les mêmes noms. La dénomination semblable de deux couples de fils dans une même famille n'a rien d'assez extraordinaire pour qu'on s'en étonne ; mais ce qui est embarrassant, c'est que le même Jacques qui, dans l'*Épître aux Galates*, est désigné comme le frère du Seigneur, ἀδελφὸς Κυρίου, doit être considéré, d'après les Actes des Apôtres, sans aucun doute, comme le fils d'Alphée. Or, il ne peut pas avoir été fils d'Alphée, si les mots *frère du Seigneur* signifient véritablement un frère.

Dans tous les cas il reste une assez grande confusion, et si l'on peut en sortir, ce n'est, ce semble, que négativement et sans aucun résultat historique, c'est-à-dire en admettant que, chez les auteurs du Nouveau Testament et dans la tradition de la primitive Eglise, il y avait quelque obscurité et des variations sur ce point, variations qui ne peuvent guère manquer de naître dans la complication des noms et des degrés de parenté. Nous n'avons donc aucun motif pour nier que la mère de Jésus ait donné à son mari plusieurs autres enfants plus jeunes et peut-être aussi plus âgés ; car, si le mythe sur la naissance de Jésus le représente, dans le Nouveau Testament, comme le premier-né, le même mythe le représente, dans les Pères de l'Eglise, comme fils unique.

§ XXX.

Visite de Marie à Elizabeth.

L'ange qui annonça à Marie sa grossesse prochaine, l'avait instruite en même temps de celle de sa parente Elizabeth (Luc, 1, 36), laquelle en était déjà au sixième mois. Immédiatement après, Marie entreprend un voyage pour se rendre auprès d'elle ; et ce qu'il y a d'extraordinaire dans

cette visite, c'est qu'au moment du salut donné par Marie, l'enfant se meut joyeusement dans le sein d'Elizabeth, et celle-ci, saisie à son tour d'un transport d'enthousiasme, salue Marie comme la mère du Messie. A quoi cette dernière répond en forme de cantique (Luc, 1, 39-56).

Les commentateurs rationalistes croient se tirer sans peine de ce récit de l'évangile de Luc par une explication toute naturelle. L'inconnu qui excita, dans le cœur de Marie, des espérances si précises, dit Paulus (1), l'avait instruite, en même temps, de ce qui était semblablement arrivé à Elizabeth; c'est dès lors une raison de plus pour Marie de conférer sur son propre état avec sa parente, plus âgée. Dans l'entrevue, elle lui raconte d'abord les circonstances de son aventure, ce dont l'évangéliste ne parle pas, parce qu'il ne veut pas répéter ce qu'il a déjà rapporté une fois. Paulus croit qu'il faut suppléer des paroles de Marie, non seulement avant le commencement du discours d'Elizabeth, mais encore dans le courant même de ce discours, de sorte que Marie ne raconta son histoire qu'avec des interruptions, pendant lesquelles Elizabeth prit la parole. L'émotion de la mère, telle est la continuation de l'explication de Paulus, se communiqua, d'après les lois naturelles, à l'enfant, qui fit un mouvement, comme c'est l'habitude des fœtus de six mois. La mère, lorsque Marie eut achevé son récit, jugea ce mouvement significatif, et elle le rapporta au salut de la mère du Messie. On trouve également naturel que Marie exprime ses espérances messianiques, confirmées par Elizabeth, dans un récitatif en forme de psaume, qui est composé à l'aide de toutes sortes de réminiscences de l'Ancien Testament.

Mais, dans ce mode d'explication, bien des choses contredisent absolument le texte. D'abord rien n'y prouve qu'Elizabeth apprenne par Marie même le message céleste que

(1) *Exeget. Handbuch*, 1, 2, §. 120 ff.

celle-ci a reçu, car on n'y voit aucune trace d'une communication antécédente; on ne peut pas, non plus, admettre une interruption du discours d'Elizabeth par des éclaircissements que Marie donnerait. Loin de là, c'est une révélation surnaturelle qui instruit Marie de la grossesse de sa cousine, et c'est aussi par une révélation qu'Elizabeth reconnaît Marie comme la femme choisie pour mettre au monde le Messie (1). Le second trait du récit évangélique, à savoir que Jean-Baptiste s'est mû dans le sein de sa mère pour saluer la mère du Messie au moment de son entrée, ne comporte pas davantage une explication naturelle, quoique même des commentateurs orthodoxes, dans ces derniers temps, aient paru y incliner. Ces commentateurs donnent au récit la tournure suivante : Elizabeth reçoit d'abord une révélation; elle est saisie d'un ravissement, et ce transport passe de la mère à l'enfant par une voie physiologiquement explicable (2). Mais l'évangéliste n'expose pas la chose comme si l'émotion de la mère avait été la cause déterminante du mouvement de l'enfant; au contraire, il ne parle, V. 41, du transport de la mère qu'après le mouvement de l'enfant; et d'après Elizabeth même, V. 44, Marie, en la saluant, a déterminé ce mouvement, non par une signification particulière et intrinsèque de ses paroles, mais simplement par le son de sa voix; ce qui évidemment suppose quelque chose de surnaturel. Ce miracle n'est pas sans difficulté au point de vue même du surnaturalisme; de là vient que ces commentateurs orthodoxes ont essayé d'échapper à la nécessité d'admettre une cause immédiatement surnaturelle qui ait déterminé le mouvement de l'enfant. En effet, nous pouvons bien imaginer que l'esprit divin agisse, par une excitation immédiate, sur l'esprit humain, qui lui est allié; mais, ce

(1) Olshausen et De Wette sur cet endroit.

(2) Hess, *Geschichte Jesu*, 1, S. 26;

Olshausen, *bibl. Comm.*, 1, S. 112;
Hoffmann, S. 226; Lange, S. 76 ff.

qu'on se représente difficilement, c'est comment il peut se communiquer à un être tel qu'un embryon, en qui la substance spirituelle ne réside pas. Recherche-t-on le but d'un miracle aussi extraordinaire? on n'en trouve aucun qui soit convenable. Si ce miracle se rapporte à Jean-Baptiste et a été destiné à lui donner, et d'aussi bonne heure que possible, une impression de celui à qui il devait plus tard préparer les voies, on ne sait pas de quelle nature a dû être une pareille impression pour agir sur un embryon; si le miracle se rapporte aux autres personnes, à Marie ou à Elizabeth, elles possédaient déjà, dans une mesure suffisante, la connaissance et la foi, fruits de la révélation supérieure qu'elles avaient eue en partage.

Le cantique que prononce Marie ne met pas moins d'obstacles à l'explication naturelle qu'à l'explication surnaturelle. Les paroles de Marie ne sont pas, il est vrai, précédées de la formule *elle fut remplie de l'esprit saint*, ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου; formule qui précède le cantique de Zacharie (V. 67), et même l'allocution d'Elizabeth (V. 41); mais les trois discours sont tellement semblables, que cette lacune ne prouve pas que l'intention de l'auteur n'ait pas été de présenter aussi ce discours comme un effet de *l'esprit*, πνεῦμα. Quelle qu'ait été l'intention de l'auteur, il n'est nullement naturel que des amies qui se visitent exhalent leurs sentiments en effusions lyriques, même au milieu d'événements extraordinaires, et que leur conversation perde si complètement la couleur d'un dialogue, tel qu'on pourrait l'imaginer en de pareilles circonstances. Seule, une influence céleste a pu élever l'état moral des deux amies à un degré si étranger aux habitudes de la vie. Mais si le cantique de Marie doit être considéré comme l'œuvre de l'esprit saint, πνεῦμα ἁγίου, on trouvera étonnant qu'un discours qui sort immédiatement de la source divine de l'inspiration, ne soit pas marqué d'une plus grande originalité.

Ce discours est, en effet, parsemé de réminiscences prises à l'Ancien Testament, et particulièrement au cantique de louanges prononcé, dans des circonstances analogues, par la mère de Samuel (1, Sam., 2) (1). En conséquence, nous sommes forcés d'admettre que le discours de Marie a été composé, par un procédé naturel, à l'aide de souvenirs de l'Ancien Testament; seulement, puisque cette composition a réellement été faite sans intervention surnaturelle, il faut l'attribuer, non à Marie, dont le caractère simple exclut une telle supposition, mais à celui qui a remanié poétiquement la légende qui circulait sur la scène en question.

Ainsi les circonstances principales de cette visite ne sont pas concevables par l'explication surnaturelle; elles n'en comportent pas une naturelle; et, pour ce morceau comme pour les précédents, nous sommes amenés à une explication mythique. La voie a déjà été frayée par d'autres. L'anonyme E. F. dans le *Magasin de Henke* (2), a dit de cette narration qu'elle ne relatait pas exactement les choses comme elles s'étaient passées, mais qu'elle les relatait comme elles auraient pu se passer; il ajoute en conséquence que maintes particularités que la suite des événements révéla sur la destination des deux fils, ont été reportées dans les discours des deux femmes, et qu'en outre plusieurs traits empruntés à la légende y ont été incorporés; que cependant un fait réel est au fond du récit, à savoir une visite véritable de Marie à Elizabeth, leur conversation pleine de satisfaction, et leurs remerciements à Dieu; que tout cela a pu se passer sans que les deux femmes sussent rien alors de la destination extraordinaire de leurs enfants, et uniquement en vertu du haut prix que les femmes de l'Orient attachent aux joies de la maternité. Il est possible,

(1) Comparez spécialement *Luc*, 1, 47, avec *Samuel*, 2, 1; *Luc*, v. 49, avec *Sam.* v. 2; *Luc*, v. 51, avec *Sam.* v. 3 seq.; *Luc*, v. 52, avec *Sam.*, v. 8; et *Luc*, v. 53, avec *Sam.*, v. 5. Comparez

encore *Luc*, v. 48 avec 1 *Sam.* 1, 11 (prière de Anna pour obtenir un enfant); v. 50, avec 5 *Mos.* 7, 9; v. 32, avec *Sir.* 10, 14; v. 34, avec *Ps.* 98, 3.
(2) 5 Band, 1 Stück, S. 161 f.

continue l'anonyme E. F., que Marie, quand elle vint plus tard à réfléchir sur la vie remarquable de son fils, ait souvent fait le récit de cette visite, qui lui avait causé tant de plaisir, et répété les expressions de sa reconnaissance envers Dieu ; et c'est de cette façon que fut mise en circulation la narration recueillie par l'évangéliste dans son histoire.

Horst même, qui a saisi ordinairement avec une grande justesse de coup d'œil le caractère poétique de ces chapitres, et qui en réfute fort bien l'explication naturelle, s'y laisse, à son insu, retomber à demi, quand il dit qu'il n'y a rien d'in vraisemblable à ce que Marie ait visité sa parente, plus âgée et plus expérimentée, pendant sa grossesse pénible à beaucoup d'égards, et qu'Elizabeth ait, durant cette visite, ressenti le premier signe de la vie de son enfant ; particularité qui, ayant été regardée plus tard comme un présage, a bien pu être conservée par la tradition orale (1).

C'est encore ici la même absence de critique ; c'est croire qu'on a séparé, dans un récit, l'élément mythique et poétique, quand on a détaché quelques rameaux, quelques fleurs de cette plante, tout en respectant la vraie racine mythique qu'on laisse s'enfoncer dans le sol historique. Cette racine mythique, qui porte tout le reste, est, dans notre récit, justement la particularité que ces auteurs de prétendues explications mythiques laissent passer comme historique, à savoir la visite de Marie à Elizabeth enceinte. En effet, nous connaissons déjà la tendance principale du premier chapitre de Luc : le but en est de glorifier Jésus en rapportant, aussitôt que possible, l'existence de Jean-Baptiste à la sienne, mais dans un rang subordonné. Le meilleur moyen d'atteindre ce but était de rapprocher, sinon d'abord les fils, au moins les mères elles-mêmes ; ce rapprochement devait être relatif aux enfants, et par con-

(1) Dans *Henke's Museum*, 1, 4, S. 715.

séquent s'accomplir pendant la grossesse des deux femmes ; il fallait aussi que cette entrevue donnât lieu à quelque incident qui pût être le symbole significatif des relations futures de ces deux hommes. Donc, plus il est visible que l'intérêt dogmatique de la tradition est le fondement de cette visite, plus il est invraisemblable qu'elle ait rien d'historique. Autour de ce trait principal se rangent les autres particularités de la manière suivante : en disant qu'Elizabeth est parente, συγγενής, de Marie (V. 36), la légende a su rendre l'entrevue des deux femmes possible et vraisemblable ; cette parenté semblait convenable aussi en raison des relations ultérieures qu'eurent leurs fils. Pour que l'importante visite se fit à cette époque, il fallait une indication spéciale et venue d'en haut ; aussi est-ce l'ange qui adresse Marie à sa parente ; dans la visite même, la position future de Jean-Baptiste à l'égard de Jésus, position d'infériorité et de service, devait être exprimée par un présage ; la mère elle-même pouvait s'en rendre l'organe, comme elle le fit en effet dans son allocution à Marie ; mais il fallait, s'il était possible, que l'enfant destiné à être Jean-Baptiste donnât lui-même un signe ; c'est ainsi que les rapports de Jacob et d'Esau furent préfigurés par leur mouvement et leur position dans le sein de leur mère (1, Mos., 25, 22, seq.). Mais, si l'on ne voulait pas trop choquer les règles de la vraisemblance, un mouvement significatif ne pouvait être attribué à l'enfant que portait Elizabeth, qu'autant que la grossesse était arrivée à l'époque où le fœtus commence à se mouvoir ; de là vient que la légende a fixé à six mois la grossesse d'Elizabeth, au moment où l'ange invita Marie à la visiter (V. 36). Ainsi, comme l'a remarqué Schleiermacher (1), toute cette fixation de dates dépend d'une circonstance que l'auteur tenait à mettre en avant, à savoir que l'enfant dont Elizabeth était

(1) *Ueber den Lukas*, S. 23.

enceinte se mut joyeusement au moment de l'entrée de Marie ; car c'est pour ce motif seulement que la visite de Marie est reculée jusqu'au-delà du cinquième mois ; l'apparition de l'ange que raconte l'évangéliste n'est pas, non plus, antérieure à cette époque.

Ainsi, non seulement la visite de Marie à Elizabeth et les incidents de cette visite tombent comme dénués de tout caractère historique, mais encore nous ne pouvons pas soutenir avec une certitude historique que Jean-Baptiste ait été plus âgé que Jésus de six mois seulement, que leurs mères aient été parentes, et leurs familles liées entre elles ; car, pour le soutenir, nous n'avons que le récit de Luc, qui ne suffit pas s'il n'est confirmé par des renseignements venus d'ailleurs. Or les résultats ultérieurs de notre critique, bien loin de confirmer ce récit, tendront à établir le contraire.

QUATRIÈME CHAPITRE.

NAISSANCE ET PREMIERS ÉVÉNEMENTS DE LA VIE DE JÉSUS.

§ XXXI.

Le cens (1).

•

Les narrations de Matthieu et de Luc s'accordent à placer, toutes deux, la naissance de Jésus à Béthléem. Mais, tandis que le dernier en raconte avec détail les particularités les plus précises, le premier n'en parle qu'occasionnellement; la première fois c'est dans une phrase accessoire, et il l'indique comme quelque chose de consécutif (1, 25); la seconde fois il s'y réfère comme à une chose connue (2, 1).

(1) Dernièrement, Tholuck (d'abord dans : *liter. Anzeiger*, maintenant dans : *Glaubwürdigkeit*, v. s. f., S. 158-198) a composé sur le cens un mémoire très étendu, qu'Olshausen (S. 127) nomme un travail de maître. Olshausen s'est laissé tromper par le geai convert des plumes du paon; depuis, Schulz, dans l'*Examen* de l'écrit d. Tholuck (Lit. Blatt der a. K. Ztg., 1837, n° 69, f.), l'a mis à nu en montrant que presque toutes les citations empruntées à tous les auteurs possibles et étalées avec tant de pompe, étaient un bien étranger, appartenant à Lardner. Au reste, ce mémoire est quelque chose de remarquable; d'abord on y montre la vérité de plusieurs autres renseignements donnés par Luc et contrôlés par l'histoire profane, comme si celui qui a raison neuf fois ne pouvait pas se tromper la dixième; comme si la plupart des passages allé-

gués par Tholuck ne se rapportaient pas à des temps bien postérieurs, sur lesquels en conséquence Luc pouvait avoir des notions plus exactes; et comme s'il n'était pas vraisemblable qu'il s'est trompé au sujet de Lysanias et de Theudas, comme au sujet du recensement.

Lorsqu'il en vient au passage même relatif au recensement, Tholuck trouve admissibles toutes les explications déjà proposées; le passage peut être une glose; mais aussi *πρώτη* peut être pris pour *πρωτά*, ou bien être l'équivalent de *πρωτον*, et *πρωτον* l'équivalent de *demum*; et puis rien n'empêche de lire *αὐτῇ* au lieu de *αὐτῇ*. Comme la défiance de chacun de ces expédients se cache mal sous l'apparence de la confiance en tous!

Il sera question plus loin d'inexactitudes de détail et même d'inadvertances.

En conséquence, nous pourrions croire, d'après Matthieu, que la naissance de Jésus n'a été accompagnée d'aucun événement remarquable, et cependant Luc en sait raconter plus d'un. Dans Matthieu, il semble que les parents de Jésus avaient leur résidence à Bethléem; dans Luc, ils y sont conduits par des circonstances toutes spéciales. Mais pour le moment laissons de côté cette dissidence, dont l'explication pourra se trouver plus tard, quand nous aurons rassemblé un plus grand nombre de données, et occupons-nous de l'erreur où Luc paraît être tombé, quand on le compare avec lui-même et avec des faits connus d'ailleurs. Suivant lui, les parents de Jésus, qui résidaient habituellement à Nazareth, furent appelés à Bethléem, où Jésus naquit, par un cens qu'Auguste avait ordonné dans le temps où Quirinus était gouverneur de Syrie (Luc, 2, 1, seq.).

La première difficulté, c'est que le recensement, ἀπογραφή, ordonné par Auguste, c'est-à-dire l'inscription des noms et la déclaration du revenu pour l'établissement de la taxe, est dit avoir été étendu à toute la terre habitée, πᾶσαν τὴν οἰκουμένην (V. 1). Cette expression, dans le sens qu'elle avait alors ordinairement, signifierait le monde romain. Or nul écrivain de l'antiquité ne parle d'un pareil recensement général ordonné par Auguste; il n'est question que de recensements partiels et prescrits à des époques différentes. En conséquence, Luc, par les mots *terre habitée*, οἰκουμένη, doit avoir voulu désigner, non l'empire romain, suivant la signification qu'ils avaient ordinairement, mais seulement la terre de Judée. On cite aussitôt des exemples pour la possibilité de cette explication (1), mais aucun de ces exemples ne prouve rien. En effet, quand même, dans tous ces passages des Septante, de Josèphe et du Nouveau Testament, ces mots ne signifieraient pas, dans le langage exagérateur de

(1) Olshausen, S. 128; Paulus, S. 172; Kuino', *Comm. in Luc.*, pag. 316.

ces écrivains, toute la terre connue, ici du moins, où il est question d'un ordre de l'empereur romain, l'expression *toute la terre habitée*, *πᾶσα ἡ οἰκουμένη*, devrait nécessairement s'entendre de ses domaines, c'est-à-dire du monde romain. Aussi s'est-on tourné dernièrement du côté opposé, et, en invoquant l'autorité de Savigny, on a soutenu qu'au temps d'Auguste il y avait eu réellement un recensement général dans l'empire (1). C'est, à la vérité, ce que disent positivement des écrivains chrétiens postérieurs (2); or, non seulement leurs assertions sont suspectes, parce qu'elles sont dépourvues de tous témoignages anciens (3), mais encore elles sont réfutées par ce fait que, long-temps après encore, une égale répartition de l'impôt manquait dans l'Empire (4); enfin les propres expressions des écrivains chrétiens prouvent que leur témoignage dépend de celui de Luc (5). Du moins, dit-on, Auguste a tenté, à l'aide d'un recensement général, d'imposer régulièrement tout l'empire; il a commencé, en faisant recenser des provinces isolées, l'exécution de ce projet, dont la continuation et l'achèvement ont été laissés à ses successeurs (6). Mais, en supposant que l'expression dont s'est servi l'évangéliste, *décret*, *δόγμα*, pût s'entendre d'un simple projet, ou que ce projet, encore indéterminé, eût été, comme Hoffman le pense, énoncé dans un décret, toujours est-il qu'au temps

(1) Tholuck, S. 194 ff.; Neander, S. 19.

(2) Cassiodor., *variaram*, 3, 52; Isidor., *Orig.* 5, 36.

(3) C'est faire preuve d'une extrême négligence que d'invoquer ici le monument d'Ancyre, qui contient, dit-on (Osiander, S. 95), un recensement de tout l'empire pour l'an de Rome 746. Car, en examinant cette inscription, on ne trouve sur la seconde table que trois recensements *des citoyens romains*, *census civium romanorum*. Suétone (Octav. 27) les désigne aussi comme re-

censements *du peuple*, *census populi*; et Dion Cassius, 55, 13, représente expressément l'un de ces recensements comme comprenant *les habitants de l'Italie*, ἀπογραφὴ τῶν ἐν τῇ Ἰταλίᾳ κατοικοῦντων. Comparez aussi Ideler, *Chronol.* 2, S. 339.

(4) C'est ce qu'a prouvé Savigny lui-même, *Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft*, 6 Bd., S. 350 f.

(5) Dans le prétendu passage décisif de Suidas, on trouve les mots empruntés à Luc : αὕτη ἡ ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο.

(6) Hoffmann, S. 251.

de la naissance de Jésus, un recensement romain était impossible dans la Judée.

Non seulement, d'après Matthieu, Jésus est né quelque temps avant la mort d'Hérode-le-Grand, puisqu'il est dit (2, 19), que Hérode ne mourut que pendant le séjour de Jésus en Egypte; mais encore Luc, sans dire expressément que Jésus est né sous Hérode-le-Grand, prend, là où il annonce la naissance de Jean-Baptiste (1, 5), son point de départ *aux jours du roi Hérode*, ἡμέραις Ἡρώδου τοῦ βασιλέως, et six mois plus tard vient l'annonciation de la naissance de Jésus; de sorte que, d'après lui, Jésus, est né sinon avant, comme Jean-Baptiste, du moins peu de temps après la mort d'Hérode I^{er}. Or, après sa mort, la province de Judée (Matth. 2, 22), revint à son fils Archélaüs, qui, après un règne de dix ans, fut déposé et banni par Auguste (1); à dater de ce moment, la Judée fut réduite en province romaine et administrée par des employés romains (2). Ainsi, il faudrait que le recensement romain dont il est ici question eût été fait ou sous Hérode-le-Grand lui-même, ou dans les premiers temps du règne d'Archélaüs. Cela est excessivement invraisemblable; car, dans les pays qui n'étaient pas réduits en province, mais qui étaient administrés par des rois alliés, ces rois levaient les taxes eux-mêmes, et payaient aux Romains un tribut (3); c'était aussi de cette façon que les choses se passaient avant la déposition d'Archélaüs. On a fait différentes recherches pour rendre vraisemblable un recensement ordonné exceptionnellement par Auguste en Palestine dès le règne d'Hérode-le-Grand; on rappelle que le *tableau de l'empire*, *breviarium imperii*, laissé par Auguste, renfermait aussi la situation financière de

(1) Josèphe, *Antiq.* 17, 13, 2. B. j. 2, 7, 3.

(2) *Ibid.* 17, 13, 5 et 18, 1, 1. B. j. 2, 8, 1.

(3) Comparez Paulus, *Ereg. Handb.* 1, 2, S. 171. Winer, bibl. Realwörterbuch, d. A. Abgaben.

tout l'empire, et que peut-être l'empereur, pour connaître exactement les ressources de la Palestine, avait fait faire un recensement par Hérode (1). De plus on invoque une particularité racontée par Josèphe : les relations qui subsistaient entre Auguste et Hérode ayant été troublées par une circonstance, le premier menaça le second de lui faire sentir qu'il n'était qu'un sujet (2); on fait valoir le serment que les Juifs, d'après Josèphe, furent obligés de prêter à Auguste dès le vivant d'Hérode (3), et l'on suppose qu'Auguste, étant résolu à diminuer, après la mort d'Hérode, l'autorité de ses fils, a bien pu ordonner un recensement (4) dans les dernières années de ce prince. Peut-être aussi, l'absence d'Archélaüs, qui s'était rendu à Rome pour régler sa succession au trône, l'occupation de Jérusalem par le procurateur romain Sabinus, et l'oppression qu'il fit subir aux Juifs (5), sont-elles des circonstances qui semblent suggérer l'idée d'un recensement.

Mais il est inutile de discuter en détail ces combinaisons plus ou moins arbitraires, plus ou moins dénuées d'autorités historiques; notre évangéliste nous dispense de ce soin, en ajoutant que le recensement dont il parle fut fait

(1) Tacit. Annal., 1, 11; Suétone, Octav., 101. Mais si, dans cet écrit, *opes publicæ continebantur, quantum civium sociorumque in armis; quot classes, regna, provinciae, tributa aut vectigalia, et necessitates ac largitiones*, le nombre de troupes et les sommes que les princes juifs avaient à fournir pouvaient y être indiqués sans qu'un recensement eût été fait dans leur pays. Pour la Judée en particulier, Auguste eut par devers lui le recensement fait par Quirinus postérieurement à la naissance de Jésus.

(2) Ὅτι, πάλαι χρώμενος αὐτῷ φίλῳ, νῦν ὑπηκόῳ χρήσεται. Joseph, Antiq. 16, 9, 3. Mais la bonne intelligence fut rétablie long-temps avant la mort d'Hérode, Joseph. Ant. 16, 10, 9.

(3) Ib. 17, 2, 4 : tout le peuple juif

promettant par serment d'être fidèle à l'empereur et aux intérêts du roi. παντὸς τοῦ Ἰουδαίου διδαιώσαντες δὲ ὅρκων ἢ μὴν ἐννοῆσαι Καίσαρι καὶ τοῖς βασιλείῳις πράγμασι. Ce serment, loin d'être une mesure mortifiante pour Hérode, avait été prise dans son intérêt; c'est ce que prouve la passion avec laquelle il punissait les Pharisiens qui ne le prêtèrent pas.

(4) Tholuck, S. 192 f.; mais (et c'est la réfutation de toutes ces suppositions) l'insurrection qu'excita le recensement après la déposition d'Archélaüs prouve que c'était la première mesure de cette espèce dans la Judée.

(5) Antiq. 17, 9, 3; 10, 1 seq.; B. j. 2, 2, 2. Mais Sabinus ne voulait que les forteresses et le trésor d'Hérode.

pendant que Quirinus était gouverneur de la Syrie, ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου. Or, il est certain que le recensement de Quirinus ne se fit ni sous Hérode, ni au commencement du règne d'Archélaüs, époque où Luc place la naissance de Jésus; alors Quirinus n'était pas encore gouverneur de la Syrie; cet emploi fut rempli, dans les dernières années d'Hérode, par Sentius Saturninus, puis par Quintilius Varus; ce ne fut que long-temps après la mort d'Hérode que Quirinus eut le gouvernement de la Syrie. Ce magistrat fit en effet un recensement; cela est attesté par Josèphe (1), qui remarque en même temps que Quirinus fut envoyé pour y présider, *le pays d'Archélaüs ayant été soumis au gouvernement de la Syrie*, τῆς Ἀρχελαίου χώρας εἰς ἐπαρχίαν περιγραφείσης οὐ ὑποτελοῦς προσνεμηθείσης τῇ Συρίᾳ (2). Ainsi ce recensement est postérieur de dix ans à l'époque où, suivant Luc et Matthieu, Jésus aurait dû être né.

Luc paraît ici contredire incontestablement l'histoire; et cependant les commentateurs ont cru pouvoir résoudre cette contradiction de différentes manières. Les plus intrépides ont déclaré que tout le second verset était une glose introduite de bonne heure dans le texte (3). D'autres ont essayé de changer la leçon du texte; parmi ces derniers, les uns, suivant l'exemple de Tertullien, qui attribue le cens à Saturninus (4), mettent dans le texte ce nom ou celui de Quintilius Varus (5); les autres font des modifications ou des additions aux autres mots. Le plus facile changement est celui que propose Paulus; il lit αὐτὴ ἡ ἀπογραφὴ, *le recensement même*, au lieu de αὕτη ἡ ἀπογραφὴ, *ce recensement*, et il admet que, dès le règne d'Hérode I^{er}, Auguste

(1) *Antiq.* 18, 1, 1.(2) *Bell. jud.* 2, 8, 1, 9, 1, *Antiq.* 17, 13, 5.(3) Par exemple, Kuinöl, *Comm. in Luc.*, p. 320.(4) *Adv. Marcion.* 4, 19.(5) Voyez dans *Winer*, *Realwörterbuch d. A. Quirinus*.

avait donné des ordres pour un recensement, et que les préparatifs en avaient déjà été poussés assez loin pour décider les parents de Jésus à se rendre à Bethléem; qu'ensuite Auguste s'était apaisé, que l'affaire en était alors restée là, et que *le recensement même*, αὐτὴ ἡ ἀπογραφὴ, avait été fait assez long-temps après, sous Quirinus. Quelque peu considérable que paraisse ce changement de lecture, qui laisse les lettres intactes, il faudrait cependant, pour qu'il fût sûr, qu'il eût un appui dans le contexte même. Or, c'est le contraire: car, si on annonce, dans une phrase, l'édit d'un prince, et, dans la phrase suivante, l'exécution de cet édit, il n'est pas vraisemblable qu'un intervalle de dix ans se trouve entre la promulgation et l'exécution. Mais, ce qu'il faut surtout observer, l'évangéliste parlant, V. 1, du décret, et V. 2, de l'exécution postérieure de dix ans, aurait de nouveau, V. 3, parlé d'un voyage au temps du décret, sans faire remarquer l'intervalle de temps qui s'était écoulé; cela ne s'accorde avec aucune forme de narration raisonnable.

A des altérations aussi arbitraires du texte, il faut toujours préférer des tentatives où l'on cherche une issue par la seule voie de l'explication. A la vérité, prendre avec quelques uns πρώτη pour προτέρα, et ἡγεμονεύοντος Κυρηνίου, non pour un génitif absolu, mais pour un génitif régi par un comparatif, et ainsi entendre un recensement avant celui de Quirinus (1), c'est faire violence à la grammaire; ce n'est pas en faire moins à la critique que d'intercaler πρὸ τῆς après πρώτη (2). On ne peut pas davantage admettre avec Wetstein qu'il y ait eu, dès le vivant d'Hérode, un préliminaire du recensement fait plus tard par Quirinus, que ce préliminaire, où Quirinus ne fut pas employé, fut peut-être le serment prêté à Auguste, et qu'ensuite ces deux opérations ont été comprises

(1) Storr, *Opusc. acad.* 3, p. 124, seq.;
vermischte Aufsätze, Suskind, S. 63, et
 récemment Tholuck, S. 182 f.

(2) Michaelis, *Anmerk. z. d. St. und*
Einl. in das N. T. 1, 71.

sous le même nom. Pour justifier, en quelque façon, cette dénomination, on suppose que peut-être Quirinus avait été envoyé en Judée, dès le vivant d'Hérode, en qualité de commissaire extraordinaire chargé d'établir les taxes (1); cette explication du mot *ἡγεμονεύοντος* est rendue impossible par l'addition du mot *la Syrie*; car la locution de *ἡγεμονεύοντος Συρίας* ne peut signifier que *Præses Syriæ*.

Ainsi au temps où Matthieu 2, 1. et Luc 1, 5, 26, placent la naissance de Jésus, il est impossible qu'il y ait eu un recensement; et si les renseignements historiques sont exacts, ceux des évangélistes sont faux nécessairement. Mais ne se pourrait-il pas que les choses fussent inverses, et que Jésus fût né après le bannissement d'Archélaüs, au temps du recensement de Quirinus? Indépendamment des difficultés dans lesquelles cette hypothèse nous jetterait pour la chronologie du reste de la vie de Jésus, il est impossible qu'un recensement romain, après le bannissement d'Archélaüs, ait appelé les parents de Jésus, de Nazareth en Galilée à Bethléem en Judée; car la Judée seule et ce qui avait appartenu à Archélaüs devinrent province romaine, soumise au recensement; en Galilée, Hérode Antipas resta avec la qualité de prince allié; et aucun de ses sujets domiciliés à Nazareth ne pouvait être appelé à Bethléem pour y être recensé (2). Ainsi, l'évangéliste, pour avoir son recensement, se représente l'état du pays tel qu'il fut après la déposition d'Archélaüs; et, en même temps, pour rendre cette opération commune à la Galilée, il se figure le royaume indivis comme

(1) Munter, *Stern der Heisen*, S. 88. Comparez Hoffmann, S. 255.

(2) Le passage de Josèphe, B. j., 2, 8, 1, où il est dit de Judas le Galiléen qu'après la déposition d'Archélaüs il souleva, à cause du recensement, les indigènes, τοὺς ἐπιχρῆστους, ne prouve pas aussi promptement que Hoffmann le pense, p. 234, que le recensement s'était

aussi étendu à la Galilée; car Josèphe dit dans son ouvrage postérieur et plus exact, Antiq., 18, 1, 1: *Quirinus vint aussi dans la Judée, réunie au gouvernement de Syrie, pour faire le recensement des propriétés des Juifs, et pour vendre les biens d'Archélaüs, παρὸν δὲ καὶ Κυβήριος εἰς τὴν Ἰουδαίαν, προσθήκην τῆς Συρίας γινομένην, ἀποτιμησάμενός τε αὐ-*

il était sous Hérode-le-Grand. Il suppose donc des choses qui se contredisent évidemment, ou plutôt il n'a qu'une idée excessivement confuse des rapports politiques à cette époque; tellement qu'il étend (il ne faut pas l'oublier) le recensement non seulement à toute la Palestine, mais encore à l'empire romain entier.

Cependant, à ces impossibilités chronologiques ne se bornent pas les difficultés; la manière dont Luc rapporte que le recensement fut exécuté est sujette à de graves objections. Il dit d'abord que Joseph alla, à cause du cens, à Bethléem, parce qu'il était de la maison et de la patrie de David, διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν ἐξ οἴκου καὶ πατριᾶς Δαβὶδ, que chacun se rendait dans sa ville propre, εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν, c'est-à-dire, d'après le contexte, au lieu d'où sa famille était originaire. On était en effet, dans les recensements juifs, obligé de se faire inscrire dans le lieu de sa tribu, parce que, chez les Juifs, l'organisation par famille et par tribu constituait la base de l'État; les Romains, au contraire, opéraient le recensement dans les lieux de résidence et dans les chefs-lieux de districts (1). Ils ne se conformaient aux usages des populations conquises qu'autant que ces usages ne gênaient pas leurs opérations. Or ici, ils allaient directement contre leur but, puisqu'un particulier, comme Joseph, pouvait être appelé par le recensement dans des lieux très éloignés de sa résidence, où l'on ne connaissait pas son avoir, et où il

τῶν τὰς οὐσίας καὶ ἀποθεσόμενος τὰ Ἀρχιλαίου χρήματα. Ainsi le recensement, qui comprenait au reste, d'après 17, 13, 5, tout ce qui, de la Syrie, était province romaine, fut évidemment borné, en Palestine, à la principauté de Judée. Que l'on compare ensuite la description de la révolte, Antiq., 18, 1, 1. 2, 1, où il n'est plus question de la Galilée, où Judas s'appelle le Gaulanite, et où le grand-prêtre complaisant à Jérusalem est représenté comme entraîné par la multitude, καταστασιασθῆς ὑπὸ τῆς πλη-

θύος; on sera forcé de considérer la Judée comme le théâtre de l'insurrection, et prendre l'expression du livre sur la *Guerre judaïque*, *indigènes*, ἐπιχωρίους, dans un sens plus étendu, ou supposer que Judas, ayant mis en mouvement les Galiléens, naturellement turbulents, par la perspective d'un recensement qui allait bientôt les atteindre, avait, de là, transporté la révolte en Judée.

(1) Voyez les passages de Wetstein et Paulus.

était impossible de contrôler ses déclarations (1). On admettrait donc plutôt avec Schleiermacher (2) que la vraie cause qui conduisit les parents de Jésus à Bethléem, fut une inscription sacerdotale que l'évangéliste a confondue avec le recensement de Quirinus, qu'il connaissait mieux. Mais cette concession n'ôterait pas la contradiction qui s'attache à la malheureuse assertion de Luc : il fait inscrire Marie avec Joseph (V. 5) ; or, d'après la coutume juive, l'inscription ne comprenait que les hommes (3). Luc aurait donc commis au moins une inexactitude, en disant que le but du voyage de Marie avait été de se faire inscrire au lieu d'où son fiancé était originaire ; ou, si l'on évite cette inexactitude en forçant, avec Paulus, la construction de la phrase, on ne voit plus ce qui put décider Marie à entreprendre un tel voyage dans l'état de grossesse où elle se trouvait ; car elle n'avait absolument rien à faire à Bethléem, à moins qu'on ne suppose, par une hypothèse en l'air, avec Olshausen et d'autres, qu'elle était héritière de biens sis dans cette ville.

La vérité est que notre évangéliste savait fort bien ce qu'elle allait faire à Bethléem, elle allait y accomplir la prophétie de Michée, qui avait dit (5, 1) que le Messie naîtrait dans la ville de David. Partant de la supposition que les parents de Jésus avaient eu leur résidence véritable à Nazareth, il chercha un levier pour les amener à Bethléem au moment de la naissance de Jésus. Rien ne s'offrit à lui

(1) C'est ce que montre Credner, l. c., S. 234.

(2) *Ueber den Lukas*, S. 35 f.

(3) Comparez Paulus, l. c., S. 179. Si la présence de Marie, dit Tholuck, n'était pas indispensable dans le recensement juif, elle l'était dans le recensement romain ; et il invoque (S. 191) le passage de Denys d'Halicarnasse, Ant. Rom., 4. 14, passage qui lui est fourni par Lardner. Pour des gens comme Olshausen, une pareille assertion est

vraie sans autre vérification, et ils la copient textuellement (p. 127) ; mais, si l'on recourt au passage, on n'y trouve rien que le décret de Servius Tullius, d'après lequel les Romains doivent se faire inscrire avec leurs femmes et leurs enfants, γυναῖκας τε καὶ παῖδας, dont ils donnent seulement le nom (ὀνομαζόντας), sans les amener avec eux. Le nom le plus doux que l'on puisse appliquer à cette manière d'invoquer les autorités est inadvertance.

que le célèbre recensement; il s'en empara avec d'autant moins d'hésitation que, se faisant une idée fort confuse de l'état politique du temps, il ignorait les nombreuses difficultés inhérentes à cette combinaison. S'il en est ainsi, il faudra convenir que K. Ch. L. Schmidt a toute raison de soutenir que, essayer d'accorder avec la chronologie le dire de Luc sur le recensement, c'est faire beaucoup trop d'honneur à l'évangéliste; qu'il a voulu transporter Marie à Bethléem, et que, cela fait, les dates se sont arrangées comme elles ont pu (1).

Ainsi, nous n'avons ici ni un terme fixe pour la date de la naissance de Jésus, ni une explication de la cause qui amena sa naissance à Bethléem. Si donc, pouvons-nous dire dès à présent, on ne trouve aucune autre raison que celle de Luc pour admettre que Jésus est né à Bethléem, nous n'avons absolument aucune garantie que Bethléem soit le lieu de sa naissance.

§ XXXII.

Circonstances particulières de la naissance de Jésus, avec la circoncision.

Ayant établi une fois que Marie et Joseph s'étaient rendus à Bethléem en qualité d'étrangers, à cause du recensement, Luc expose sans difficulté les circonstances ultérieures du récit. L'affluence des étrangers à Bethléem empêcha Joseph et Marie de trouver place dans la maison de leur hôte; ils furent obligés de s'accommoder dans une étable, où Marie mit aussitôt au monde son premier-né. Mais l'enfant qui, sous des apparences aussi peu brillantes, ve-

(1) Dans Schmidt's, *Bibliothek für Kritik und Exegese*, 3, 1, S. 124. Comparez Kaiser, *bibl. Theologic*, 1, S. 250; Ammon, *Fortbildung*, 1, S. 196; Credner, *Einkl. in d. N. T.*, 1, S. 155; De Wette, *exeget. Handbuch*, 2, d. St. Il est sin-

gulier que Sieffert (*über den Ursprung des ersten Ev.* S. 68 ff., 158 ff.) fasse un reproche à Matthieu de ne rien savoir des circonstances qui amenèrent, de Nazareth à Bethléem, les parents de Jésus. (Voyez d'un autre côté Kern, *Sur*

nait à l'existence sur terre, était d'un grand prix dans le ciel ; un messenger céleste annonce à des bergers qui gardaient de nuit leurs troupeaux dans les champs, la naissance du Messie, et les adresse à l'enfant dans la crèche ; ils le cherchent et le trouvent après un hymne chanté par un chœur de l'armée divine (2, 6 — 20).

Les évangiles apocryphes et la tradition des Pères de l'Église ont orné encore davantage la naissance de Jésus. D'après le Protévangile de Jacques (1), Joseph conduit Marie sur un âne à Bethléem pour le recensement ; dans le voisinage de la ville, elle donne des signes tantôt de tristesse, tantôt de joie ; interrogée, elle répond qu'elle voit devant elle deux peuples, l'un pleurant, l'autre riant. C'est ainsi que jadis deux nations ennemies se heurtaient dans le sein de Rebecca, 1 Mos., 25, 23. D'après une des explications (2), les deux peuples signifiaient les deux parties d'Israël, à l'une desquelles l'apparition de Jésus sera une occasion de chute, εἰς πτώσιν (d'après Luc, 2, 34), et à l'autre une occasion d'élévation, εἰς ἀνάστασιν ; d'après la seconde explication (3), ils signifient le peuple des Juifs, qui plus tard rejeta Jésus, et le peuple des païens, qui l'accueillit. Bientôt après, Marie est prise des douleurs de l'enfantement, en dehors de Bethléem, comme il semble d'après le contexte et d'après plusieurs variantes. Joseph la conduit dans une caverne située près du chemin ; et là, au milieu d'une pause solennelle de la nature entière, cachée par un nuage lumineux, elle met au monde son enfant. Des

l'Origine de l'évangile de Matthieu, dans *Tubinger Zeitschrift für Theologie*, 1834, 2, S. 115.). Il n'est pas moins étonnant que Winer (b. Rw. 2, S. 350) défende Luc de s'être trompé sur la date du cens de Quirinus, en disant que cet évangéliste, d'après les Actes des Apôtres, 5, 37, a bien connu ce recensement ; car ce passage même des Actes,

où Theudas est mal placé par rapport à Judas, montre que l'auteur n'était pas très fort sur la chronologie de ce temps.

(1) Cap. 17, seq. ; comparez *Historia de Nativitate Mariæ et de Infantia Servatoris*, c. 15.

(2) Fabricius dans *Codex apocryphus N. T.* 1, p. 105, not. y.

(3) *Protev. Jac.* c. 17.

femmes appelées à son secours la trouvent vierge même après la délivrance.

La légende de la naissance de Jésus dans une caverne est connue déjà de Justin (1) et d'Origène (2). Pour l'accorder avec le récit de Luc, qui dit que Jésus naquit dans une crèche, φάτνη, ils supposent qu'il se trouvait une crèche dans la caverne. Plusieurs modernes admettent cette supposition (3), tandis que d'autres aiment mieux que la caverne soit ce que Luc appelle φάτνη, dans le sens de *magasin à fourrage* (4). Justin (5), pour la naissance de Jésus dans la caverne, invoque la prophétie d'Isaïe, 33, 16 : *Le juste habitera dans la caverne élevée de la forte pierre*, οὗτος οἰκήσει ἐν ὑψηλῷ σπηλαίῳ πέτρας ἰσχυρᾶς. De même, l'*histoire de la nativité de Marie*, rapportant que l'enfant Jésus fut, le troisième jour, apporté de la caverne dans l'étable, s'appuie sur Isaïe, 1, 3 : *Cognovit bos possessorem suum, et asinus præsepe domini sui* (6). Dans plusieurs des apocryphes cités, entre les femmes qui aident l'accouchement et les mages, les bergers sont omis ; mais ils se trouvent dans l'*Évangile arabe de l'enfance*, où, étant venus à la caverne et ayant allumé un feu de joie, ils voient l'armée céleste leur apparaître (7).

Maintenant, si nous prenons les circonstances racontées par Luc dans le sens surnaturel, plusieurs difficultés se présentent. D'abord on peut demander avec raison : A quoi devait servir l'apparition des anges (8) ? La réponse la plus naturelle est : faire connaître la naissance de Jésus. Mais l'apparition angélique la fait si peu connaître, que les mages sont les premiers qui apportent, dans Jérusalem, ville voisine, la nouvelle du roi des Juifs qui vient de naître ; et dans le courant de l'histoire, il ne se trouve plus de trace

(1) *Dial. c. Tryph.* 78.

(2) *C. Cels.* 1, 51.

(3) Hess, *Geschichte Jesu*, 1 S. 43.
Olshausen, *bibl. Comm.* 1, S. 132.

(4) Paulus, *Exeg. Handb.*, S. 182.

(5) *Dial. c. Tryph.* 70 et 78.

(6) *Cap.* 14.

(7) *Cap.* 4 dans Thilo, p. 69.

(8) Voyez Gabler *im newest. theol. Journal*, 7, 4, S. 410.

de cet événement qui signala la naissance de Jésus. Ainsi le but de cette apparition extraordinaire ne peut pas avoir été de faire savoir au loin que Jésus était né ; car autrement Dieu aurait manqué son but. Il faudrait donc admettre avec Schleiermacher qu'elle se bornait à agir immédiatement sur les bergers (1) ; alors il faudrait aussi supposer avec lui que ces bergers étaient remplis, comme Siméon, d'espérances messianiques, et que Dieu voulut récompenser et confirmer leur pieuse croyance par cette apparition. Mais le récit évangélique ne dit pas un mot d'une telle disposition des bergers, il ne dit pas non plus qu'une impression durable ait été produite sur eux. En définitive, rien dans la narration ne paraît signaler l'apparition comme se rapportant aux bergers ; et ce miracle a uniquement pour but de glorifier et de faire connaître la naissance de Jésus comme Messie. Or, cette publicité, nous l'avons déjà remarqué, fut manquée ; quant à la glorification prise en elle-même, elle n'est qu'une vaine décoration, et par conséquent ce n'est pas un but digne de Dieu. Ainsi, cette circonstance prise en elle-même forme une difficulté qui n'est pas sans gravité, contre l'explication surnaturelle de cette histoire. Qu'on y ajoute les objections élevées plus haut contre l'apparition et même l'existence des anges, et l'on comprendra sans peine que pour ce récit aussi on ait essayé la voie de l'explication naturelle.

Les premières tentatives de cette dernière ont été fort grossières. Ainsi, Eck considère l'ange comme un messenger de Bethléem, porteur d'une lumière qui frappa les yeux des bergers, et l'hymne des armées célestes comme le cri de joie de gens qui accompagnaient ce messenger (2). Paulus a disposé toute l'affaire avec plus de finesse et d'entente : Marie avait

(1) *Ueber den Lukas*, S. 33. Comparez Neander, *L. J. Chr.* S. 22.

(2) Dans son *Essai sur les histoires de*

miracles du Nouveau Testament ; comparez Gabler, *neuestes theolog. Journal*, 7, 4, S. 411. Ici encore l'auteur de l'*Hu-*

trouvé l'hospitalité dans une famille de bergers à Bethléem ; toute pleine de l'idée de mettre au monde le Messie, elle en parla aussi aux membres de cette famille, qui, en leur qualité d'habitants de la ville de David, ne pouvaient pas être insensibles à ce langage. Ces bergers, étant, la nuit, dans les champs, et ayant aperçu un météore lumineux, phénomène qui, au dire des voyageurs, n'est pas rare dans cette contrée, y virent un message céleste destiné à leur annoncer que la femme étrangère logée dans leur étable avait réellement mis au monde le Messie ; le météore s'étend et se meut çà et là ; leur imagination se figure des armées d'anges qui célèbrent la naissance du Messie. Revenus dans la caverne, ils trouvent leurs espérances confirmées par l'événement ; et eux-mêmes, qui n'avaient d'abord vu dans ce phénomène qu'un signe de ce qui allait arriver, transforment, à la façon des Orientaux, ce signe en des paroles réelles qu'ils auraient entendues (1).

Il faut supposer (car tout dépend de là dans cette explication) que les bergers avaient su d'avance quelque chose des espérances que Marie avait d'enfanter le Messie ; car autrement comment auraient-ils pu en venir à considérer le météore justement comme un signe de la naissance du Messie dans leur étable ? Mais cela même forme la contradiction la plus formelle avec le récit évangélique. D'abord, l'évangile ne suppose évidemment pas que l'étable leur ait appartenu ; après avoir raconté la délivrance de Marie dans l'étable, il passe aux bergers d'une manière qui indique un sujet nouveau, et sans rattacher à l'étable ce qu'il va dire : *et des bergers étaient dans le même lieu*, καὶ ποιμένες ἦσαν ἐν τῇ

toire naturelle du prophète de Nazareth ne trouve pas, dans les miracles du récit évangélique, un aliment suffisant à son besoin d'explication naturelle ; il entreprend en outre de redresser, à sa façon, les fables des évangiles apocryphes.

(1) L. c. S. 180 ff. Tandis que Paulus suppose un phénomène naturel extérieur, Matthæi, *Synopse der vier Evangelien*, S. 3, admet une apparition angélique intérieure.

χωρὰ τῇ αὐτῇ. Si cette explication était véritable, il y aurait eu au moins : *les bergers*, etc. , οἱ δὲ ποιμένες κτλ ; le narrateur n'aurait pas non plus omis de parler des allées et venues des bergers dans l'étable pendant le jour , et de dire qu'ils n'étaient sortis pour garder leurs troupeaux qu'à l'approche de la nuit. Mais, en supposant même ces circonstances , c'est une inconséquence de Paulus que de représenter Marie au commencement tellement silencieuse sur sa grossesse qu'elle ne la découvrit pas même à Joseph, puis tout-à-coup tellement communicative, qu'à peine arrivée, elle raconte devant des étrangers toute l'histoire de ses espérances. Au reste, en admettant que les bergers ont été instruits par Marie dès avant l'accouchement, Paulus contredit aussi la suite du récit. Car, d'après le texte, c'est par l'ange qui apparaît que les bergers reçoivent la première nouvelle de la naissance du Sauveur, σωτήρ ; et en signe de la vérité de cette nouvelle, il leur apprend qu'ils trouveront, dans la crèche, l'enfant nouveau-né. S'ils avaient déjà su par Marie quelque chose de la prochaine naissance du Messie, c'est le météore lumineux qui, pour eux, aurait servi de confirmation aux dires de Marie, et ce n'est pas la présence de l'enfant dans la crèche qui leur aurait certifié la véracité de l'apparition. Enfin, au point où nos recherches sont parvenues, pouvons-nous y accorder assez de confiance pour demander où Marie, puisqu'il n'y avait eu ni annonce miraculeuse ni conception surnaturelle, aurait puisé la ferme espérance d'enfanter le Messie ?

A côté de cette explication naturelle, sujette à tant de difficultés, Bauer prétendit en donner une mythique (1), mais sans faire un pas au-delà de l'interprétation naturelle, et il répéta, trait pour trait, l'exposition de Paulus. Gabler objecta, avec raison, contre cette explication mythique mixte, qu'elle accumulait, comme l'explication naturelle,

(1) *Hebräische Mythologie*, 2 Thl. S. 223 ff.

trop d'invraisemblances ; que tout paraissait plus simple par l'adoption d'un mythe pur, dogmatique ; que par là, une plus grande harmonie se répandait sur cette primitive histoire du christianisme, dont jusque là tous les morceaux ont dû être expliqués comme des mythes purs (1). En conséquence, Gabler pense que le récit évangélique est le produit des idées du temps, qui exigeaient que les anges fussent occupés lors de la naissance du Messie. On savait, dit-il, que Marie avait accouché dans une maison de bergers ; on en conclut que les anges avaient dû apporter aussitôt à ces bons bergers la nouvelle de la naissance du Messie dans leur étable, et que ces êtres divins, louant Dieu continuellement, avaient ici aussi entonné un cantique. Un judéo-chrétien, qui avait déjà quelques données sur la naissance de Jésus, dit en terminant Gabler, n'a pas pu se la figurer autrement qu'elle n'est représentée ici (2).

L'explication de Gabler montre d'une manière remarquable combien il est difficile de se délivrer complètement de l'interprétation naturelle, et de s'élever tout-à-fait à l'interprétation mythique ; car, tandis que ce théologien croit être en plein sur le terrain mythique, il garde cependant encore un pied sur celui de l'explication naturelle. En effet, dans le récit de Luc, il accepte comme historique une particularité que sa liaison avec des éléments non historiques et sa conformité avec l'esprit de l'antique légende chrétienne caractérisent comme simplement mythique, à savoir que Jésus est véritablement né dans une demeure de bergers ; et il emprunte à l'explication naturelle une supposition que l'explication mythique n'a nul besoin d'imposer au texte, à savoir que les bergers qui eurent la prétendue apparition des anges étaient propriétaires de l'étable où Marie enfanta. La dernière de ces particularités tire toute sa valeur de la première ; or, ce qui

(1) Examen de la *Mythologie hébraïque* de Bauer, dans *Gabler's Journal für*

auserlosene theol. Literatur, 2, 1, S. 58, f.

(2) *Neuest. theol. Journal*, 7, 4 S. 412 f.

a été dit de la naissance de Jésus dans une étable, appartient à toute cette combinaison par laquelle Luc fait arriver, à l'aide du recensement, les parents de Jésus, de Nazareth à Bethléem. Nous savons maintenant ce qu'il faut penser de ce recensement; il tombe sans ressource devant la critique, et en même temps tombe tout ce qui s'appuie là-dessus. Si les parents de Jésus n'étaient pas étrangers à Bethléem, s'ils n'y arrivèrent pas en même temps qu'une grande affluence appelée par la circonstance d'un recensement, il n'y a plus aucune raison pour croire que Marie ait été obligée de prendre une étable pour le lieu de son accouchement. D'un autre côté, rien ne concorde mieux avec l'esprit de l'ancienne légende, que de faire naître Jésus dans une étable et de le faire saluer d'abord par des bergers, et l'on conçoit clairement comment la légende a pu être amenée à inventer, de toutes pièces, le récit entier. Déjà Théophylacte en avait indiqué le véritable caractère, en disant que l'ange est apparu, non, à Jérusalem, aux Pharisiens et aux scribes, qui étaient remplis de toute malice, mais, dans la campagne, aux bergers, à cause de leur simplicité, de leur innocence, et à cause aussi qu'ils étaient, par leur genre de vie, les successeurs des patriarches (1). C'est aussi dans la campagne et auprès des troupeaux, que Moïse eut l'apparition céleste (2, Mos. 3, 1 seq.); et Dieu, d'après Ps. 78, 70 seq. (comparez 1, Sam. 16, 11), avait pris l'ancêtre du Messie, David, dans les huttes (près de Bethléem), pour être le pasteur de son peuple. En général, la mythologie de l'ancien monde attribue de préférence à des gens de la campagne (2) et à des bergers (3) les apparitions divines. Les fils des dieux et les grands hommes sont souvent élevés parmi les bergers (4). C'est encore en

(1) In *Luc.* 2; dans Suicer, 2, p. 789, seq.

(2) Servius ad *Virg. eclog.* 10, 26.

(3) Liban. *progym.* p. 138, dans Wetstein, S. 662.

(4) Cyrus, d'après Herod. 1, 110, seq.; Romulus, d'après Tite-Live 1, 4.

conformité à l'ancienne légende que des apocryphes ont feint que Jésus était né dans une caverne; ce qui rappelle la caverne de Jupiter et d'autres dieux (1); peut-être d'ailleurs le passage mal entendu d'Isaïe, 33, 36, a pu être l'occasion immédiate de ce trait (2). De plus, la nuit, à moins que l'on ne veuille songer à des idées rabbiniques d'après lesquelles la délivrance par le Messie devait s'opérer, comme celle d'Egypte, pendant les ténèbres nocturnes (3), la nuit, disons-nous, dans laquelle la scène est placée, forme le fond obscur sur lequel *la gloire du Seigneur*, δόξα Κυρίου, se dessine avec d'autant plus d'éclat; apparition qui, ayant été présente à la naissance de Moïse (4), ne pouvait manquer à celle du Messie, image de Moïse supérieure à son modèle.

L'explication mythique de ce chapitre a trouvé un adversaire en Schleiermacher (5). Il juge invraisemblable que ce commencement du deuxième chapitre de Luc soit la continuation du précédent et du même auteur; car plusieurs occasions se présentaient de se livrer à des effusions lyriques, par exemple lors du retour des bergers *glorifiant et louant le Seigneur*, V. 20, et il n'est pas fait usage de ces occasions comme dans le chapitre premier. Peut-être Schleiermacher a-t-il raison d'admettre ici des auteurs différents; mais, lorsqu'il conclut que, si ce récit portait une empreinte exclusivement poétique, les effusions lyriques y tiendraient plus de place, visiblement Schleiermacher n'a pas saisi l'esprit de la poésie mythique, de celle dont il s'agit ici. La poésie mythique ne cherche pas ses inspirations dans l'âme même du poète; elle se concentre tout

(1) Voyez les passages dans Wetstein, p. 660, seq.

(2) C'est l'opinion de Thilo, *Codex apocryphus N. T.* 1, p. 383, not.

(3) Voyez Schmittgen, l. c., 2, p. 531.

(4) Sota, 1, 48 : «Sapientes nostri per-

hibent circa horam nativitatís Mosis totam domum repletam fuisse luce.» (Wetstein.)

(5) *Ueber den Lukas*, S. 29, f. Aujourd'hui Neander, L. J. Ch. S. 21 f., se joint entre autres à Schleiermacher.

entière dans la scène et le récit qu'elle crée; aussi peut-elle paraître sous la forme la plus simple, et sans aucune de ces effusions lyriques qui sont bien plutôt l'addition postérieure d'une poésie plus habile et plus maîtresse de ses moyens (1). En tout cas, nous avons, ce semble, les paragraphes qui se suivent ici, sous une forme plus voisine de la forme primitive de la légende, tandis que les récits du premier chapitre dans Luc portent davantage l'empreinte du travail poétique d'un individu; mais, pas plus d'un côté que de l'autre, il ne faut chercher de réalité historique. Aussi ne doit-on voir que le jeu d'une sagacité exubérante dans la prétention que Schleiermacher a mise en avant de montrer la source d'où ce récit est passé dans l'évangile de Luc. Il ne veut pas que ce récit vienne de Marie, bien qu'on pût s'y croire autorisé par le verset 19, où il est dit qu'elle renferma tous ces discours dans son cœur; et il a d'autant plus raison que ce verset, dont Schleiermacher ne tient aucun compte, n'est qu'une phrase prise dans l'histoire de Jacob et de Joseph. La Genèse raconte de Jacob, en sa qualité de père de cet enfant merveilleux, qu'il renferma, tout pensif, dans son cœur les paroles de Joseph, qui venait de raconter ses rêves prophétiques, et à qui pour cela ses frères portaient envie; de même, pendant les merveilles de la naissance de Jésus, le récit de Luc attribue ici et plus bas (2, 51) à Marie une attitude pleine de convenance; et, tandis que les autres expriment à haute voix leur étonnement, elle, silencieuse et méditative, renferme en elle-même ce qu'elle voit et ce qu'elle entend (2). C'est donc ailleurs que Schleiermacher cherche

(1) Comparez De Wette, *Kritik der mosaischen Geschichte*, S. 116. George, *Mythus und Sage*, S. 33 f.

(2) Que l'on compare: 12 Mos. 37, 11 (LXX): Ἐξήλωσαν δὲ αὐτὸν οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ; ὁ δὲ πατὴρ αὐτοῦ διετήρησεν τὸ ῥῆμα. Voyez en outre les Rab-

bins dans Schættgen, *Horæ*, 1, 262.

Luc. 2, 18, seq.: Καὶ πάντες οἱ ἀκούσαντες ἰθαύμασαν — ἡ δὲ Μαρία πάντα συνετήρει τὰ ῥήματα ταῦτα, συμβάλλουσα ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς. 2, 51: Καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ διετήρει πάντα τὰ ῥήματα ταῦτα ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς.

la source du récit de Luc ; suivant lui, les bergers en sont les auteurs, et cela parce que tout est raconté non du point de vue de Marie, mais de leur point de vue. Il faut dire bien plutôt que tout est raconté du point de vue de la légende ; car elle plane également sur Marie et sur les bergers. Schleiermacher trouve impossible que ce récit soit une bulle d'air formée de rien ; ce n'est donc rien, suivant lui, que les idées des Juifs et des premiers chrétiens sur Bethléem, qu'ils croyaient devoir être nécessairement le lieu de la naissance du Messie ; sur l'état pastoral, qu'ils regardaient comme particulièrement honoré d'un commerce avec le ciel ; sur les anges, dont ils faisaient les intermédiaires de ce commerce. Il nous est impossible d'estimer si peu cet ensemble d'opinions, et nous comprenons sans peine comment il a pu en naître quelque chose de semblable au récit de Luc. Enfin il ajoute qu'il n'y peut voir une fiction soit accidentelle, soit préméditée, parce qu'il aurait été trop facile aux chrétiens de cette localité de s'en enquérir auprès de Marie ou des apôtres. Mais c'est trop parler dans le style des anciens apologistes, et c'est supposer que ces personnages, en vertu d'une ubiquité dont il a été question dans mon Introduction, auraient pu être présents dans tous les lieux où une tendance à la formation de légendes chrétiennes se faisait sentir.

La notice de la circoncision de Jésus, Luc, 2, 21, provient évidemment de quelqu'un qui, sans avoir de renseignement réel sur cette scène, regarda comme certain, conformément à la coutume juive, que cette cérémonie se fit ainsi que d'ordinaire, le huitième jour après la naissance, et qui voulut signaler, chez Jésus, ce moment de la vie d'un enfant israélite. Paul (Phil. 3, 5) (1), de la même façon, s'était vanté de sa circoncision au huitième jour, περιτομῇ ὀκταήμερος. Tandis que cette cérémonie sert, dans la vie de

(1) Peut-être par précaution, et pour prévenir les objections des Juifs (Ammon, *Fortbildung*, 1, §. 217).

Jean-Baptiste, de texte à une description étendue et ornée (1, 59, seq.), elle est traitée ici pour Jésus avec sécheresse et brièveté. Ce contraste frappant a fait dire à Schleiermacher, peut-être avec raison, que du moins ici l'auteur du chapitre premier n'est plus le rédacteur. Les choses étant ainsi, nous n'avons à apprendre, dans le récit de la circoncision, rien qui importe à notre but, si ce n'est une observation sur la prétendue détermination du nom de Jésus dès avant sa naissance; nous pouvions déjà savoir, mais nous n'avions pas encore eu l'occasion de remarquer expressément, que cette détermination fait partie de l'enveloppe mythique de tout le récit. Il est dit dans notre verset que le nom de Jésus fut fixé par l'ange avant qu'il ne fût conçu dans le ventre de sa mère, κληθὲν ὑπὸ τοῦ ἀγγέλου πρὸ τοῦ συλληφθῆναι αὐτὸν ἐν τῇ κοιλίᾳ; or, l'importance qu'on y attache montre que cette détermination a été dictée par un intérêt dogmatique; intérêt qui ne peut être autre que celui qui, dans l'Ancien et le Nouveau Testament, a fait dire des noms d'un Isaac, d'un Ismaël et d'un Jean, qu'ils avaient été révélés, avant la naissance, aux parents des enfants; intérêt en vue duquel aussi les rabbins attendaient une révélation divine pour le nom du Messie (1). Certainement ce furent bien plutôt des motifs tout-à-fait naturels qui décidèrent les parents de Jésus à lui donner ce nom très commun chez leurs compatriotes (יְהוֹשֻׁעַ abrégé de יְהוֹשֻׁעַ, c'est-à-dire ὁ κύριος σωτηρία, le Seigneur est le salut). Ce nom concorda d'une manière significative avec la vocation qu'il se fit plus tard de Messie et de Sauveur; on crut ne pas pouvoir considérer cette coïncidence comme un effet du ha-

(1) Pirke R. Elieser, 53 : Sex hominum nomina dicta sunt, antequam nascerentur, Isaaci nempe, Ismaelis, Mosi, Salomonis, Josiæ et nomen regis Messie (Comparez Bereschit rabba, sect. 1, 3, dans Schöttgen, *Höræ*, 2, p. 436) :

Si primitivement on n'a entendu par là que le nom de la fonction messianique, il fallut bien, dès qu'une personne réelle fut reconnue comme Messie, penser à son nom (contre Hoffmann, S. 247, répété par Osiander, S. 103).

sard; il parut aussi plus convenable de faire déterminer le nom du Messie par la volonté divine que par l'arbitraire humain; et c'est ainsi que l'ange, chargé d'annoncer la conception, fut aussi chargé de fixer ce nom.

§ XXXIII.

Les mages et leur étoile; la fuite en Égypte et le massacre des innocents à Béthléem; critique de l'opinion des surnaturalistes.

A côté du récit de Luc sur l'introduction du Messie nouveau-né dans le monde, marche parallèlement, dans Matthieu, un récit qui n'en est pas moins notablement différent (2, 1 seq.). Il a aussi pour but de décrire la venue solennelle de l'enfant messianique, la première annonciation de sa naissance, dont le ciel même se chargea, et le premier accueil qu'il trouva parmi les hommes (1). D'après les deux récits, une apparition céleste appelle l'attention sur le Messie nouveau-né; d'après Luc, c'est un ange entouré de lumière, d'après Matthieu, c'est une étoile. Les sujets auxquels le signe apparaît sont différents comme le signe même: là ce sont de simples bergers à qui l'ange parle; ici ce sont des mages orientaux qui savent eux-mêmes interpréter le signe muet. Les uns et les autres sont adressés à Bethléem, les bergers par les paroles de l'ange, les mages après avoir pris des renseignements à Jérusalem; et les uns et les autres rendent hommage à l'enfant, les bergers par des cantiques qu'ils entonnent, les mages par des présents précieux, productions de l'Orient, leur patrie. Mais, à partir de là, les deux récits commencent à diverger notablement. Dans Luc, tout se passe heureusement; les bergers reviennent joyeux et l'enfant n'éprouve aucun mal; il peut même être présenté dans le temple au temps voulu, et il continue à

(1) Comparez Schneckenburger, *über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums*, S. 69 ff.

croître en paix. Dans Matthieu, au contraire, la chose prend une tournure tragique; les mages, en s'enquérant, dans Jérusalem, du roi nouveau-né des Juifs, provoquent, de la part d'Hérode, un ordre sanguinaire contre les enfants de Bethléem; l'enfant Jésus n'y est soustrait que par la prompte fuite qui l'emporte dans l'Égypte voisine; et il ne revient dans la Terre-Sainte qu'après la mort d'Hérode.

Nous avons donc ici une double introduction de l'enfant messianique, et nous pouvons nous la représenter ainsi : l'une, dans Luc, a pour but d'apprendre au voisinage la naissance de Jésus; l'autre, dans Matthieu, de la faire savoir aux contrées éloignées. Mais, d'après Matthieu, la naissance de Jésus n'est connue dans le voisinage même, c'est-à-dire à Jérusalem, que par l'étoile; en conséquence, si ce récit est historique, celui de Luc, d'après lequel les bergers, louant Dieu, racontent partout (V. 17, 20) ce qui leur avait été annoncé comme l'affaire de tout le peuple (V. 10), ne peut plus être vrai; et réciproquement, si, d'après Luc, la naissance de Jésus a été rendue publique dans la région de Bethléem par un ange et par l'intermédiaire des bergers, ce que dit Matthieu doit être faux, lui qui ne fait arriver que plus tard, par les mages, la première nouvelle de cette naissance à Jérusalem, éloignée de Bethléem seulement de deux ou trois heures de marche. Or, plusieurs motifs nous ont décidé à regarder comme non historique le récit que fait Luc de l'annonciation de la naissance par les bergers; il nous reste donc de la place pour celui de Matthieu, et il faut chercher par des motifs intrinsèques la croyance historique qu'il mérite.

La narration commence absolument comme s'il allait sans dire que des astrologues sont en état de reconnaître, dans un astre annonçant la naissance du Messie, la signification de ce phénomène. Nous pourrions nous étonner que des mages païens aient eu, au fond de l'Orient, des notions sur

un roi juif à qui ils devaient payer le tribut d'une adoration; quant à présent, nous nous tiendrons pour satisfaits, en sachant que, soixante-dix ans plus tard, l'attente d'un dominateur du monde qui devait naître au sein du peuple juif était répandue dans l'Asie (1). Une difficulté plus grave nous arrête ici, c'est que l'astrologie, comme il le paraît d'après ce récit, aurait raison quand elle soutient que la naissance des grands hommes et les mutations considérables des choses humaines sont annoncées par des phénomènes astronomiques. Or, depuis long-temps cette opinion est tombée dans le domaine de la superstition. Il faudrait alors tenter d'expliquer comment cet art trompeur a pu avoir raison dans ce cas particulier, sans qu'on dût en rien conclure pour d'autres cas. Le parti le plus court pour l'orthodoxie serait d'invoquer une dispensation extraordinaire de Dieu, qui, pour amener de loin les mages auprès de Jésus, s'accommoda, cette fois, à leurs idées astrologiques, et fit apparaître à leurs yeux l'étoile qu'ils attendaient; mais, avec cet expédient, on se plonge dans un embarras considérable; une telle concordance entre l'événement le plus remarquable et la divination astrologique devait confirmer, dans leur foi à cette science mensongère, non seulement les mages et leurs compatriotes, mais encore les Juifs et les Chrétiens qui apprirent ces merveilles, et causer par là une erreur et un mal incalculables. Donc, s'il n'est pas convenable de faire intervenir ici une dispensation extraordinaire de Dieu (2),

(1) Joseph. B. j.; 6, 6, 4 (Olshausen cite ici, par le malentendu d'une citation de Kuinæ, qui est erronée aussi, des chapitres de Josèphe dans lesquels non seulement il n'y a rien de cette attente, mais qui n'existent même pas); Tacite, *Hist.* 5, 13; Suétone, *Vespas.* 4. Ce qui nous est resté des temps mêmes de la naissance du Christ ne se rapporte que d'une manière indéterminée à un domi-

nateur du monde. Comparez Virgile, *Ecl.* 4, Suétone, *Octav.* 94.

(2) Lorsque je dis qu'il ne convient pas de supposer qu'une intervention divine favorise la superstition, je parle de la prétendue intervention *immédiate*; dans l'intervention *médiate*, qui renferme la coopération de l'homme, le vrai et le faux sont sans doute mêlés ensemble. Neander, L. J. Ch. 8. 29, confond ces deux points de vue.

et si cependant l'on ne veut pas, non plus, admettre que, d'après le cours régulier de la nature, des changements astronomiques concourent avec des événements importants qui se passent sur la terre, il faudrait admettre, dans ce cas particulier, une coïncidence fortuite; mais invoquer le hasard, c'est ou ne rien dire, ou abandonner le point de vue surnaturel.

Non seulement l'opinion orthodoxe sur le récit en question confirme la fausse science des astrologues, mais encore elle justifie une fausse explication d'une prophétie. Car, tandis que les mages, qui suivent leur étoile, prennent la bonne route; les chefs des prêtres et les scribes de Jérusalem, qu'Hérode convoque sur la nouvelle de l'arrivée et du dessein des mages, et qu'il interroge sur le lieu de la naissance du roi des Juifs, expliquent le passage du prophète Michée, 5, 1, comme signifiant que le Messie devait naître à Bethléem; et cette explication est confirmée par l'événement. Cependant ce n'était une interprétation qu'à la manière des rabbins, qui, comme on sait, torturaient les mots. Car, indépendamment de la question de savoir si par le mot מושל, *dominateur*, du passage cité, il faut entendre, oui ou non, le Messie, tout le contexte du chapitre de Michée prouve qu'il s'agit, non de la naissance, à Bethléem, du dominateur attendu, mais de sa descendance de la race de David, lequel était originaire de cette ville (1). Donc, si les mages ont été conduits au but véritable conformément à l'explication rabbinique de la prophétie, une fausse explication a, pour cette fois, rencontré la vérité, soit par un accommodement de Dieu, soit par l'effet du hasard. Or cela a été jugé plus haut.

Après la réponse donnée par le sanhédrin, Hérode appelle les mages, et sa première question est de leur demander à

(1) Paulus sur ce passage, *Exeg. Handbuch*, et De Wette.

quel temps l'étoile leur est apparue (V. 7). Quel besoin avait-il de le savoir (1) ? Le verset 16 nous apprend que c'était pour se faire une idée de l'âge de l'enfant messianique, afin de juger jusqu'à quel âge il devait ordonner la mort des enfants de Bethléem, pour ne pas manquer celui que l'étoile avait désigné. Mais ce plan de comprendre, dans un massacre de tous les enfants jusqu'à un certain âge, celui qui lui était fatal, ne fut conçu par Hérode qu'après le mécompte que lui causèrent les mages en ne revenant pas à Jérusalem, et auquel il ne s'était pas attendu, à en juger par la violente colère qu'il en ressentit. (V. 16.) Auparavant, son dessein était, d'après le verset 8, de se faire décrire par les mages, à leur retour, l'enfant, sa demeure et le reste, afin de ne pas le manquer plus tard et de le faire disparaître sans en égorger d'autres. Ce fut seulement le manque de parole des mages qui l'obligea à prendre l'autre mesure, pour l'accomplissement de laquelle il avait besoin de savoir quand l'étoile était apparue (2). Combien donc ne fut-il pas heureux pour lui de s'être informé tout d'abord du temps de l'apparition, même sans avoir encore décidé le massacre ; aussi combien n'est-il pas inconcevable que, de ce qui dans son premier projet n'était qu'accessoire, il ait fait l'affaire principale et l'objet de sa première question (*les ayant appelés, — il s'informa, etc., καλέσας — ἡκρίβωσεν, κατλ. V. 7*).

Le second objet de l'entrevue d'Hérode avec les mages est de les charger de s'informer exactement de tout ce qui concerne l'enfant royal et de l'en instruire à leur retour, afin qu'il pût aussi se rendre à Bethléem et lui offrir son adoration, c'est-à-dire, d'après ses intentions réelles, le faire mettre

(1) D'après Hoffman, S. 256 f., pour contrôler le dire des mages en demandant à ses propres astrologues s'ils avaient vu l'étoile ; motif qui non seulement n'est pas autorisé par le texte, mais qui même le contredit, puisque Hérode est repré-

senté comme ajoutant foi, dès l'abord, aux mages avec terreur.

(2) Fritzsche a dit avec justesse sur ce passage : « Comperto, quasi magos non ad se redituros statim scivisset, orti sideris tempore, etc. »

à mort avec sûreté (V. 8). Il est difficile de comprendre que le rusé Hérode s'y soit pris de cette façon, et c'est ce qu'on a remarqué depuis long-temps (1). Il ne pouvait pas compter que les mages crussent ses paroles, d'autant plus qu'il avait mal caché ses mauvaises intentions; et en tous cas, il devait craindre que leur attention ne fût éveillée par d'autres sur la probabilité de ses projets menaçants pour l'enfant, et qu'ils ne revinssent pas lui rendre compte. Il était supposable encore que les parents de Jésus, informés du dangereux intérêt qu'il prenait à leur enfant, le mettraient en sûreté par la fuite; et que ceux qui, à Bethléem et dans les environs, entretenaient l'attente du Messie, ne seraient pas peu fortifiés dans leurs espérances par l'arrivée des mages. Par toutes ces raisons, Hérode devait, ou bien retenir les mages à Jérusalem (2), et, pendant ce temps-là, faire disparaître par de secrets émissaires, l'enfant, si facile à découvrir dans la petite ville de Bethléem, auquel des espérances si particulières se rattachaient, ou bien donner aux mages des compagnons qui ôteraient, de la manière la plus sûre, la vie à l'enfant dès que les voyageurs orientaux l'auraient découvert. Olshausen lui-même trouve que ces remarques ne sont pas sans fondement, et en définitive il ne sait y répondre qu'en disant que l'histoire de tous les temps présente des oublis incompréhensibles qui montrent seulement qu'une main supérieure dirige le cours des événements humains. Quand le surnaturaliste invoque ici une main supérieure, il doit entendre que Dieu même aveugla Hérode, ordinairement si prudent, lui fit manquer le moyen sûr d'atteindre son but, et sauva ainsi l'enfant messianique d'une

(1) K. Ch. L. Schmidt, *Exeg. Beiträge*, 1, S. 150, f.; comparez Fritzsche, *Comm. in Matth.*, p. 82, et De Wette.

(2) Hoffmann pense qu'Hérode ne se serait pas permis une telle violation des droits de l'hospitalité, Hérode que lui-

même représente avec raison comme un monstre de cruauté. Cette conduite nous paraît ici en contradiction, non avec le cœur d'Hérode (et en cela l'argumentation de Néander, p. 30, est superflue), mais avec son intelligence.

mort prématurée. Mais cette dispensation divine a eu une autre face : c'est que, à la place d'un enfant, plusieurs autres ont dû périr. Il n'y aurait rien à objecter si l'on pouvait prouver que c'était là le seul moyen de sauver Jésus d'un sort inconciliable avec le but de la rédemption. Or, du moment que l'intervention surnaturelle de Dieu est admise pour aveugler Hérode et pour inspirer plus tard aux mages de ne pas repasser par Jérusalem, on demandera pourquoi cette intervention ne s'exerça pas aussi pour leur inspirer tout d'abord d'éviter Jérusalem par un détour, et de se rendre directement à Bethléem, précaution qui aurait empêché l'attention d'Hérode de s'éveiller si immédiatement, et qui aurait peut-être prévenu tout le mal (1). Au point de vue orthodoxe, il ne reste plus qu'à répondre, dans le style tout-à-fait ancien, qu'il a été bon pour les enfants de périr si jeunes, parce qu'une si courte souffrance les a soustraits à beaucoup de misères, et notamment au danger de prendre part au péché d'incrédulité des Juifs à l'égard de Jésus, parce qu'ils ont eu l'honneur de perdre la vie et de devenir martyrs pour la cause du Christ, etc. (2).

Maintenant, les mages quittent Jérusalem de nuit, temps pendant lequel les Orientaux aiment à voyager; l'étoile, qu'ils ne paraissent plus avoir vue depuis qu'ils ont quitté leur patrie, se montre de nouveau à eux, et les précède sur la route de Bethléem, jusqu'à ce qu'enfin elle s'arrête sur la demeure de l'enfant et de ses parents. De Jérusalem à Bethléem, la route va au sud; la vraie direction des astres mobiles est de l'ouest à l'est, comme celle des planètes et d'une partie des comètes, ou de l'est à l'ouest, comme celle d'une autre partie des comètes; et si plusieurs comètes marchent presque dans la direction du nord au sud, le mouvement propre et véritable de ces astres est

(1) Schmidt, *Exeg. Beiträge*, 1, 155, f.

(2) Stark, *synops. bibl. exeg. in N. T.*, p. 62.

tellement surpassé par leur mouvement apparent, que produit la révolution diurne de la terre, et qui va de l'est à l'ouest, que dans le court intervalle de deux ou trois heures nécessaire pour le voyage de Bethléem, le mouvement réel n'a pu être aperçu, et que tout au plus le mouvement apparent a pu l'être. Mais ce déplacement des astres frappe moins les yeux dans un court voyage que l'illusion d'optique qui est l'effet du déplacement de l'observateur, et en vertu de laquelle un astre placé devant nous paraît, si nous marchons en avant, nous précéder dans les espaces infinis; par conséquent il ne peut s'arrêter sur une maison déterminée, et engager par là un voyageur à s'y arrêter également; loin de là, c'est parce que le voyageur s'arrête, que l'étoile semble aussi s'arrêter. En conséquence, l'étoile des mages ne pourrait pas avoir été une étoile ordinaire, naturelle; mais il faudrait, comme l'ont admis quelques Pères de l'Eglise (1), que c'eût été une étoile créée exprès pour cet objet, que le créateur aurait mue et arrêtée d'après une règle particulière; mais ce ne pourrait pas, non plus, être une étoile véritable, à la hauteur et dans la sphère des étoiles; car un tel astre, de quelque manière qu'on veuille le mouvoir et le fixer, ne peut jamais, d'après les lois de l'optique, paraître s'arrêter immobile au-dessus d'une maison. Il faudrait donc que c'eût été quelque corps se mouvant plus bas au-dessus de la terre; aussi quelques Pères de l'Eglise et des apocryphes (2) ont supposé un ange qui pouvait sans doute voler au-devant des mages sous la forme d'une étoile, et s'arrêter dans Bethléem au-dessus de la maison de Marie, à une hauteur médiocre; des modernes ont conjecturé que c'était un météore (3); double conjecture

(1) Par exemple Eusèbe, *Demonstr. evang.* 9. cité dans Suicer, 1, p. 559.

(2) Chrysostome et d'autres dans

Suicer, 1. c., et *l'evangelium infantie arabicum*, c. 7.

(3) Voyez dans Kninæl, *Comm. in Matth.* p. 23.

qui est contraire au texte de Matthieu ; la première, parce qu'il n'est pas dans les habitudes de nos évangiles de désigner quelque chose de purement surnaturel, telle qu'une apparition angélique, par une expression d'apparence naturelle telle qu'un *astre*, ἀστήρ ; la seconde, parce qu'un simple météore ne suffit pas pour tout le temps que les mages mirent à venir de leurs lointaines demeures jusqu'à Bethléem ; à moins qu'on ne veuille admettre que Dieu avait créé pour le voyage des mages de Jérusalem à Bethléem un météore nouveau, et tout autre que celui qu'il leur avait montré dans leur patrie.

Plusieurs commentateurs orthodoxes se sont trouvés tellement pressés par toutes les difficultés relatives à l'étoile, qu'ils ont fait tous leurs efforts pour éviter d'admettre qu'un astre avait précédé les mages jusqu'à Bethléem et s'était arrêté sur une maison : aussi l'explication de Süskind a-t-elle trouvé beaucoup d'approbateurs. Suivant lui, le verbe προῆγεν, qui est à l'imparfait, ne signifie pas que l'astre précéda visiblement les mages dans leur marche, mais il signifie, comme s'il était au plus-que-parfait, qu'il était arrivé avant eux sans leur avoir été visible ; de sorte que l'évangéliste veut dire : l'étoile que les mages avaient vue en Orient, et que depuis ils n'avaient plus aperçue, reparut soudainement à Bethléem sur la maison de l'enfant ; par conséquent elle les avait précédés (1). Mais c'est transporter, sur le terrain de l'exégèse orthodoxe, des artifices du rationalisme ; car non seulement le verbe *précédait*, προῆγεν, mais encore les mots *jusqu'à ce que l'étoile vint*, ἕως ἔλθων κτλ. représentent la marche de l'astre comme un phénomène qui n'avait pas cessé précédemment, mais qui se continuait encore sous les yeux des mages. C'est ce qu'une interprétation arbitraire peut seule méconnaître ; et alors, pour être conséquente, elle devrait aller encore plus loin, et faire de ce

(1) Vermischte Aufsätze, S. 8.

récit merveilleux un récit naturel. De même, quand Olshausen accorde qu'une étoile, à cause de sa position dans la sphère céleste, ne peut désigner une maison isolée, mais ajoute que les mages ont bien été forcés de s'enquérir de la demeure de l'enfant, et que seulement ils ont, avec une simplicité naïve, rattaché le commencement et la fin de leur voyage à ce guide céleste (1), il met le pied sur le terrain du rationalisme, et il intercale des explications naturelles entre les lignes du texte biblique, ce qu'il reproche ailleurs avec raison à Paulus et à d'autres.

Les mages entrent alors dans la maison, offrent à l'enfant leur adoration, et lui font présent de productions de leurs contrées. (V. 11.) On pourrait s'étonner ici qu'il ne soit fait aucune mention de la surprise que durent éprouver ces hommes en voyant, au lieu du prince qu'ils attendaient, un enfant dans des conditions tout-à-fait ordinaires et peut-être nécessiteuses (2). Pourtant, il ne faudrait pas pousser le contraste assez loin pour supposer, comme c'est l'ordinaire, les mages trouvant l'enfant dans l'étable et dans la crèche; car Luc seul parle de ces particularités; Matthieu n'en dit pas un mot: il est seulement question d'une maison, οἶκος, où était l'enfant. Aussitôt après, les mages reçoivent en songe (V. 12) l'avertissement d'éviter Jérusalem; l'on aurait pu seulement souhaiter, comme il a été dit, que cet avertissement fût venu plus tôt, ce qui aurait peut-être évité le massacre des enfants qui suivit.

Pendant qu'Hérode attend le retour des astrologues, une apparition angélique avertit en rêve Joseph de mettre en sûreté, dans l'Egypte voisine, le Messie enfant avec sa mère (V. 13-15). Les données de l'évangéliste étant acceptées, cela ne présente aucune difficulté; mais ce qui en a, c'est la prédiction d'Osée qui a dû par là être accomplie, *ex Ægypto*

(1) *Bibl. Comm.* sur ce passage; de même Hoffmann. S. 261.

(2) Schmidt, *exeg. Beiträge*, 1, 152 ff.

vocavi filium meum, 11, 1 ; car si le prophète fait dire ici à Jehovah : Quand Israël était un enfant, je l'aimais et j'ai appelé d'Egypte mon fils, on peut supposer, même à l'interprète le plus orthodoxe, assez de justesse d'esprit pour voir qu'il ne peut être question d'un autre sujet dans le second hémistiche que dans le premier, ce sujet est le peuple d'Israël, qui est appelé fils de Dieu, ici comme ailleurs (par ex. : 2, Mos. 4, 22 ; Sirach. 36, 14) ; et c'est de la sortie d'Egypte sous Moïse qu'il s'agit ici ; par conséquent le prophète n'a songé ni au Messie, ni à son séjour futur en Egypte ; et cependant, comme notre évangéliste (V. 15) dit que la fuite de Jésus en Egypte a été ordonnée afin que les paroles d'Osée fussent accomplies, il les a entendues comme une prophétie se rapportant au Christ, et par conséquent il les a mal entendues. On a voulu arguer d'un double sens dans le passage du prophète : l'un immédiat et s'appliquant au peuple d'Israël, l'autre médiat et s'appliquant au Christ, parce que le destin de l'Israël corporel était le type des destins de Jésus ; cela est d'autant moins admissible, que dans notre cas cette typologie est toute extérieure et sans signification : il n'y a de commun des deux côtés que le fait du séjour en Egypte ; les circonstances dans lesquelles le peuple d'Israël et l'enfant Jésus ont séjourné en Egypte sont complètement différentes (1).

Le retour des mages se fait attendre assez long-temps pour qu'Hérode puisse remarquer qu'ils n'ont pas l'intention de lui tenir parole ; il prononce un arrêt de mort contre tous les enfants mâles de Bethléem et des environs compris dans la catégorie de l'âge à laquelle devait appartenir l'enfant-Messie, d'après le dire des mages sur l'époque de l'apparition de l'étoile (V. 16-18). Sans doute Hérode pouvait facilement apprendre que l'enfant qui avait reçu de si riches présents

(1) C'est ce que Stendel dans : *Bengel's Archiv.*, 7, 2, 423 f., 8, 3, 487,

fait voir contre Olshansen. (Comparez Hoffmann, S. 262 f.)

n'était plus à Bethléem ; mais, si une rage aussi aveugle n'est pas aussi incompatible avec le caractère de ce vieux prince que Schleiermacher le pensait, on devrait du moins s'attendre à trouver dans d'autres écrivains quelque mention d'un massacre aussi horrible (1) ; mais ni Josèphe, qui donne beaucoup de détails sur Hérode, ni les rabbins, qui le poursuivent de leurs accusations, ne disent un seul mot de cet ordre. Ces derniers rattachent également le voyage de Jésus en Égypte à une scène de carnage qui a pour auteur, non Hérode, mais le roi Jannée, et qui atteint, non des enfants, mais des rabbins (2). Il y a là, au fond, une confusion entre l'événement connu par l'histoire chrétienne et un événement plus ancien, car Alexandre Jannée était mort quarante ans avant la naissance de Jésus-Christ. Macrobe, qui vivait dans le iv^e siècle, est le seul qui dise un mot du massacre ordonné par Hérode, mais le passage où il en parle n'a aucune valeur, car l'exécution d'Antipater, connue par Josèphe, lequel Antipater était si peu un enfant qu'il se plaignait déjà de grisonner (3), il la confond avec le massacre des enfants célèbre parmi les chrétiens (4).

On a cherché, en rappelant le peu d'enfants de l'âge désigné qui pouvaient se trouver dans la petite ville de Bethléem, à diminuer ce qu'un pareil silence a d'étonnant, et on a remarqué que, parmi les nombreux forfaits d'Hérode, ce forfait avait disparu comme une goutte dans la mer (5). Mais le massacre, même d'un pe-

(1) Voyez Schmidt, l. c., S. 156.

(2) Babylon. Sanhedr. f. 107, 2, dans Lightfoot, p. 207. (Comparez Schættgen, 2, p. 553.) D'après Josèphe, *Antiq.* 13, 13, 5. 14, 2, c'étaient des Juifs de tout âge et de tout sexe, et particulièrement des Pharisiens.

(3) Joseph. B. j. 1, 30, 3. (Comparez *Antiq.* 17, 4, 1.)

(4) Macrobi. *Saturnal.* 2, 4 : Quam audisset (Augustus) inter pueros, quos in Syria Herodes rex Judæorum intra biennium jussit interfici, filium quoque ejus occisum, ait : Melius est Herodis porcum (ὄν) esse quam filium (νιόν).

(5) Voyez Westein, Kuinzel, Olshausen sur ce passage; Winer, d. A. Herodes.

tit nombre d'enfants innocents a quelque chose de particulièrement abominable, et cet acte, s'il était réel, n'aurait pu être aussi complètement oublié (1). Remarquons en outre qu'aux versets 12 et 18, une prophétie (Jérém., 31, 15) est signalée comme accomplie par ce massacre des enfants; or cette prophétie se rapportait originairement à une circonstance toute autre, c'est-à-dire à la translation des Juifs à Babylone, et il n'y est fait aucune allusion à un événement reculé dans l'avenir.

Pendant que l'enfant Jésus reste en Égypte avec ses parents, Hérode I^{er} meurt, et Joseph est invité par un ange qui lui apparaît en songe à retourner dans sa patrie; mais comme Archélaüs, successeur d'Hérode dans la Judée, était à craindre, un second songe désigne Nazaret en Galilée, où règne Hérode Antipas, prince plus doux, comme le lieu où Joseph doit se fixer. (V. 19-23.) Ainsi, dans ce chapitre, nous aurions cinq dispensations divines extraordinaires, à savoir: une étoile et quatre visions en songe. Déjà l'étoile et la première vision auraient pu, comme il a été remarqué plus haut, être réunies en un seul miracle, non seulement sans inconvénient, mais encore avec avantage; c'est-à-dire que l'étoile ou la vision en songe aurait dû conduire les mages tout d'abord de Jérusalem à Bethléem, ce qui, peut-être, aurait évité le massacre qu'Hérode devait ordonner. Mais, ce qui est tout-à-fait superflu, c'est que les deux derniers avertissements en songe ne soient pas réunis en un seul; car l'avis donné à Joseph de se rendre à cause d'Archélaüs, non à Bethléem, mais à Nazaret, aurait pu, au lieu de faire l'objet d'une vision particulière, être donné simplement dans la vision précédente. Quand on voit le merveilleux ainsi prodigué sans aucun égard pour la *lex parcimoniae*, on est tenté d'at-

(1) Fritzsche, *Comm. in Matth.*, p. 93 seq.

tribuer cette profusion plutôt aux opinions humaines qu'à la providence divine.

Les fausses explications de passages de l'Ancien Testament qu'offre ce chapitre, sont couronnées par le dernier verset où il est dit : que par l'établissement des parents de Jésus à Nazaret, a été accomplie la prédiction des prophètes, *il sera appelé Nazaréen*, ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται. Or, cette prophétie ne se trouve pas avec les mêmes termes dans l'Ancien Testament, et à moins que, perdant courage, on ne veuille se réfugier dans les ténèbres en admettant qu'elle a été prise ou à un livre canonique perdu (1) ou à un apocryphe perdu (2), il faut adresser à l'évangéliste l'un ou l'autre de ces reproches : ou bien il s'est permis une désignation extrêmement arbitraire si, ainsi que le prétendent quelques théologiens, il a exprimé le sens des prophéties de l'Ancien Testament qui annonçaient que le Messie serait méprisé, en disant qu'il sera un Nazaréen, c'est-à-dire habitant d'une petite ville méprisée (3); ou bien il faut lui imputer d'avoir défiguré le sens de la manière la plus grossière ou dénaturé violemment les mots s'il a prétendu reproduire le mot נָסִיר *nasir*; cette expression, si d'ailleurs on la trouvait, dans l'Ancien Testament, appliquée au Messie, signifierait ou *Nasiréen* (4), ce que Jésus n'a jamais été, ou *couronné* (5) comme Joseph, 1, Mos., 49, 26, mais elle ne pourrait jamais signifier *un homme élevé dans la petite ville de Nazaret*. L'interprétation la plus vraisemblable de ce passage, laquelle a en sa faveur l'autorité des judéo-chrétiens consultés par saint Jérôme, c'est que l'évangéliste fait ici allusion au passage d'Isaïe, 11, 1, où le Messie est appelé נִצְרִי *surculus*.

(1) Chrysostome et d'autres.

(2) Gratz, *Comm. zum. Ev. Matth.*, 1. S. 115.

(3) Kuinzel, *ad Matth.* p. 44 seq.

(4) Voyez Wetstein sur ce passage.

(5) Schneckenburger, *Beiträge zur Einl. in das N.-T.* 3. 42.

Jesse, rejeton de Jesse, comme aussi *נֶזְרִי* (1). Dans tous les cas, c'est toujours faire la même violence au mot et transformer une simple désignation du Messie en un rapport avec le nom de la ville de Nazaret, rapport qui lui est complètement étranger.

§ XXXIV.

Essais d'explications naturelles pour l'histoire des mages. Transition à l'explication mythique.

Pour éviter les nombreuses difficultés qui arrêtent à chaque pas l'explication surnaturelle de ce chapitre, il fallut essayer d'une autre explication qui, sans rien admettre de surnaturel, pût rendre raison de tout d'après les lois physiques et psychologiques. Cette tâche, qu'il valait bien la peine de tenter, c'est Paulus qui s'en est le mieux acquitté.

La première difficulté est : Comment se fait-il que des mages païens des contrées lointaines de l'Orient aient su quelque chose de la naissance prochaine d'un roi juif? On l'écarte en transformant ces hommes en Juifs étrangers. Mais cette transformation est, ce semble, en contradiction complète avec le texte de l'évangéliste, car en mettant dans la bouche des mages la question : *Où est le roi des Juifs qui a été enfanté?* ποῦ ἐστὶν ὁ τεχθεὶς βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων, V. 2, il les fait se distinguer des Juifs. Quant à la tendance de tout le récit, l'Église ne paraît pas avoir autant de tort que le pense Paulus, quand elle considère la visite des mages comme la première reconnaissance du Christ parmi les païens; néanmoins, comme il a été remarqué plus haut, cette difficulté peut se lever sans admettre la supposition de Paulus.

(1) Gieseler, in den Studien und Kritiken, 1831, 3, Heft. S. 588 f.; et

Fritzsche, S. 104. (Comparez Hieron, ad Jesai., 11, 1.)

D'après l'explication naturelle, le but réel du voyage de ces hommes n'est pas de voir le roi nouveau-né; l'étoile qu'ils observèrent n'a pas été l'occasion de leur départ; mais ils sont venus à Jérusalem, peut-être dans des vues de commerce. Ce n'est que parce qu'ils entendent parler çà et là dans le pays d'un roi nouveau-né, qu'ils sont frappés d'un météore céleste qu'ils avaient récemment aperçu, et ils désirent de voir eux-mêmes l'enfant dont il est question. Par là on diminue sans doute ce qu'a de choquant l'importance donnée à l'astrologie dans l'explication ordinaire, mais ce n'est qu'en forçant le sens des mots; car, lors même qu'on pourrait transformer sans difficulté des *images*, μάγους, en marchands, néanmoins leur but, dans ce voyage, n'a pu être un but de commerce, puisque, à leur arrivée à Jérusalem, ce qu'ils demandent d'abord c'est le roi nouveau-né des Juifs. Ils indiquent, comme raison de cette demande, l'étoile qu'ils ont vue dans l'Orient et qui a été aussi la cause de leur voyage actuel, et ils disent que le but de leur présence en Judée est l'adoration qu'ils doivent offrir au nouveau-né (V. 2 : ποῦ ἐστὶν — εἶδομεν γὰρ — καὶ ἤλθομεν προσκυνῆσαι).

L'*astre* est, par cette explication, changé ou en météore naturel, ou en comète (1), ou en constellation, c'est-à-dire conjonction de plusieurs planètes; et à cette dernière opinion énoncée par Kepler, plusieurs astronomes et théologiens ont, dans ces derniers temps, donné leur assentiment (2). La question principale est ici de savoir si, avec cette explication, il est plus facile de concevoir que l'*astre* précède les mages et s'arrête sur une maison comme il est dit dans le texte. J'ai examiné plus haut les deux explications qui considèrent l'*astre* comme un météore ou comme

(1) Ces deux explications sont dans Kuinzel sur ce passage.

(2) Kepler, dans plusieurs traités;

Münter, der Stern der Weisen; Ideler, Handbuch der mathemat. und techn. Chronologie, 2, Bd., S. 399 ff.

une comète. Si l'on prend la troisième explication, c'est-à-dire si on le regarde comme une conjonction de planètes, il faudra admettre que le verbe qu'emploie l'évangéliste, προάγειν, *précéder*, V. 9, signifie la disjonction des planètes qui, jusque là, avaient été réunies (1), bien que le texte ne fasse mention d'aucune disjonction et parle uniquement du mouvement en avant de tout le phénomène, ou bien il faudra recourir au plus-que-parfait de Suskind et supposer que la constellation que les mages n'avaient pas pu voir dans la vallée, entre Jérusalem et Bethléem, se remontra tout-à-coup à eux arrêtée au-dessus de la demeure de l'enfant (2); car les mots, *au-dessus de l'endroit où était l'enfant*, ἐπάνω οὗ ἦν τὸ παιδίον, V. 9, doivent signifier simplement le lieu de résidence et non la maison où étaient l'enfant et ses parents, nous l'accordons; mais l'évangéliste ajoutant immédiatement après, *et entrant dans la maison*, καὶ εἰσελθόντες εἰς τὴν οἰκίαν, le lieu de résidence prend d'une manière plus précise le sens de maison, et l'on comprend que cette explication n'est que le produit d'un effort impuissant pour diminuer le merveilleux dans le récit évangélique.

Ce qu'il y a de plus remarquable, quand on prend l'*astre* pour une constellation, c'est que l'on croit, à l'aide de cette application, avoir trouvé un point fixe auquel on puisse rattacher le récit de Matthieu. D'après le calcul de Kepler, rectifié par Ideler, il y eut, trois ans avant la mort d'Hérode, l'an de Rome 747, une conjonction de Jupiter et de Saturne dans le signe des Poissons; et, comme elle revient de la même façon à peu près tous les huit cents ans dans ce signe attribué par les astrologues à la Palestine, elle avait eu lieu aussi trois années avant la naissance de Moïse d'après le calcul du juif Abarbanel. Ainsi il se pouvait qu'au temps

(1) Voyez dans Olshausen, S. 67.

(2) Paulus, l. c. S. 202, 231.

d'Hérode les espérances sur le second grand Sauveur de la nation se rattachassent à cette conjonction, et que les Juifs babyloniens y vissent une occasion de prendre des informations. Mais l'étoile mentionnée par Matthieu a-t-elle été cette conjonction de planètes? Une affirmation serait excessivement précaire, puisque l'année de la naissance de Jésus est aussi incertaine que la date de ce calcul astrologique; d'un autre côté, des circonstances du récit évangélique telles que les mots *précédait*, προῆγεν et *s'arrêta*, ἔστη, n'y conviennent pas; donc, du moment qu'il se présente une autre donnée qui ressemble plus au récit de Matthieu que cette conjonction, nous sommes autorisés à supposer que la conjonction des planètes est étrangère à ce récit.

Quant aux difficultés que soulèvent les passages de l'Ancien Testament faussement interprétés, l'explication naturelle les écarte en contestant que la fausse interprétation appartienne aux écrivains du Nouveau Testament. C'est le Sanhédrin seul qui applique la prophétie de Michée au Messie et à sa naissance à Bethléem, et Matthieu ne dit pas un seul mot qui aille à l'approbation de cette application; mais, comme Matthieu raconte plus loin que l'événement a répondu à l'explication du Sanhédrin, il l'approuve par le fait même. Relativement au passage du prophète Osée, Paulus et Steudel (1) s'accordent pour imaginer un expédient singulier: suivant eux, Matthieu, en citant ce passage, a voulu seulement écarter les doutes que pourraient concevoir des Juifs de la Palestine en voyant que le Messie avait quitté momentanément la Terre Sainte, et il fait remarquer que le peuple Juif, ce premier-né de Dieu dans un autre sens, avait été amené d'Égypte, et que, par conséquent, personne ne devait s'étonner si le Messie, fils de Dieu, avait aussi visité la terre profane. Mais dans tout le passage il n'y a aucune

(1) *Bengel's Archiv.*, 7, 2, S. 424.

trace du but simplement négatif et de précaution que Matthieu aurait eu s'il avait cité, dans cette intention, la prophétie de l'Ancien Testament (1); tout au contraire, ces citations ont un but positif, c'est de fonder le caractère messianique de Jésus en montrant que des prophéties messianiques ont été accomplies en lui. On a encore essayé, à propos des deux prophéties citées dans le paragraphe en question, d'atténuer le sens du verbe *s'accomplir*, πληρωθῆναι, jusqu'à n'y voir que l'indication d'une simple analogie ou similitude; mais c'est une tentative inutile qui n'a besoin d'aucune réfutation.

Enfin les avertissements multipliés que les personnages de notre récit reçoivent dans des songes sont expliqués tous psychologiquement par les pensées et les notions que ces personnages avaient dans la veille. Une pareille explication de la dernière vision de cette espèce, V. 22, paraît s'offrir d'elle-même, le texte disant que Joseph, ayant appris qu'Archélaüs était devenu maître de la Judée, avait craint d'y retourner, et qu'alors il avait, en songe, reçu un avertissement d'en haut. Néanmoins, si l'on y regarde de près, la communication donnée dans le sommeil est quelque chose de nouveau que les réflexions faites pendant la veille n'ont pas suggéré. Ne pas aller à Bethléem à cause d'Archélaüs, telle avait été l'idée de Joseph éveillé, et c'est une idée négative; se rendre à Nazaret, tel est l'avertissement donné par le songe, et c'est quelque chose de positif. Dans les autres visions en rêve, ce serait interpoler le texte que de vouloir l'interpréter de cette façon, car, d'après le texte, les projets de meurtre d'Hérode contre l'enfant aussi bien que la mort de ce prince ne sont connus de Joseph que par le rêve; de même aussi les mages ne conçoivent de la défiance contre Hérode que lorsque le rêve les avertit de se garder de lui.

(1) Il est vrai que plus tard des calomnies juives se rattachent à ce voyage de Jésus en Égypte, mais elles sont de

toute autre nature; j'en parlerai dans le chapitre suivant.

Ainsi, d'une part, c'est aller contre le sens du récit évangélique que de concevoir comme naturels les événements que l'auteur raconte; d'autre part, prendre ce récit dans son sens propre, c'est pousser le surnaturel jusqu'à l'extravagance, et l'in vraisemblable jusqu'à l'impossible. Il faut donc se laisser conduire à douter du caractère historique de cette narration, et à conjecturer que nous avons peut-être ici, sous les yeux, quelque chose de mythique. Mais dans cette voie les premières tentatives ont été si malhabiles que, par le fait, elles ne se sont pas élevées au-dessus de la sphère de l'explication naturelle, qu'elles voulaient dépasser. Voici, par exemple, ce que dit Krug : Des marchands arabes, étant venus par hasard à Bethléem, connurent les parents de Jésus, et apprirent qu'ils étaient étrangers et dans le besoin (d'après Matthieu, les parents de Jésus n'étaient pas étrangers dans Bethléem); ces marchands leur firent des présents, leur souhaitèrent du bonheur pour leur enfant, et partirent. Plus tard, Jésus ayant joué le rôle de Messie, on se souvint de cette aventure, et on l'embellit des récits sur l'étoile, sur la vision en songe et sur la pieuse adoration. Les particularités de la fuite en Égypte et du massacre des innocents y entrèrent aussi, parce qu'on supposa que cet événement n'avait pas été sans influence sur Hérode, lequel, peut-être, avait fait périr vers la même époque, mais pour d'autres causes, quelques familles à Bethléem; il se peut aussi que Jésus soit allé plus tard en Égypte pour d'autres motifs (1).

Dans cette explication, ainsi que dans l'explication purement naturelle, restent toujours, comme autant de faits, l'arrivée de quelques Orientaux, la fuite en Égypte et le massacre de Bethléem, seulement ces faits sont dépouillés de

(1) Sur l'explication des récits de miracles d'après le mode de leur formation dans Henke's Museum, 1, 3, 399 ff. De pareilles explications se trouvent dans le

Mémoire sur les deux premiers chapitres de Matthieu et de Luc, dans Henke's Magazin, 5, 1, 171 ff., et dans Matthei, Religionsgl. der Apostel, 2. S. 422 ff.

l'enveloppe merveilleuse dont le récit évangélique les a entourés; on les suppose intelligibles de cette façon, et l'on pense qu'ils peuvent bien être arrivés réellement; mais en vérité ils deviennent plus incompréhensibles que dans l'explication orthodoxe elle-même; car, en les privant de leur enveloppe miraculeuse, on les prive en même temps de tout ce qui les motivait, et toute base leur manque. La relation qui s'établit entre les Orientaux et les parents de Jésus est complètement motivée dans le récit de Matthieu, mais d'après l'explication demi-naturelle ce n'est plus qu'un hasard singulier; le massacre de Bethléem a, dans le récit évangélique, une cause précise, ici on ne comprend plus qu'Hérode en vienne à l'ordonner; de même, la fuite de Jésus en Egypte est nécessitée par des circonstances urgentes dans Matthieu, ici elle devient tout-à-fait inexplicable. A la vérité on peut dire: Ces événements ont eu leurs causes suffisantes dans la réalité, seulement Matthieu en a caché l'enchaînement naturel et a substitué, à la place, un enchaînement miraculeux; mais, si l'écrivain ou la légende est capable d'entourer les événements de motifs et de circonstances accessoires tout-à-fait fausses, l'écrivain ou la légende est également capable d'inventer les événements eux-mêmes, et cette invention est d'autant plus vraisemblable que l'on peut montrer avec plus de clarté comment la légende a eu un intérêt à représenter comme réellement arrivés des événements qui pourtant n'ont jamais eu lieu.

Ce dernier argument s'adresse aussi aux théologiens qui, dans ces derniers temps, ont essayé, du point de vue du surnaturalisme, de faire, dans le récit évangélique, le triage de ce qui est réel et de ce qui a été inventé. Dans un pareil récit, dit Neander, il faut distinguer avec soin le fait lui-même des circonstances isolées, et ne pas demander le même degré de certitude pour toutes choses. Suivant lui, ce qui est essentiel et certain, c'est que les mages, à l'aide de leurs

recherches astrologiques, ont eu le pressentiment de la naissance du Rédempteur en Judée et sont venus à Jérusalem pour lui rendre hommage. Maintenant, une fois arrivés dans cette ville, comment ont-ils appris que l'enfant est né à Bethléem? Est-ce par Hérode lui-même ou de toute autre façon? Sur ces questions, Neander ne veut pas garantir avec une certitude égale les détails de Matthieu, et il ajoute que ce n'est pas là, non plus, l'affaire essentielle. Les mages ont pu, dans la petite ville de Bethléem, être conduits au lieu de la naissance de l'enfant par plusieurs dispositions de la Providence, qui auront été conformes au cours ordinaire des choses, par exemple, la rencontre des bergers ou d'autres personnes pieuses qui avaient pris part au grand événement. Une fois arrivés dans la maison, ils ont pu représenter leur observation astrologique et la cause de leur pressentiment suivant l'idée qu'ils s'en étaient formée en tournant leurs regards vers le ciel étoilé. Neander (1) conserve comme historiques la fuite en Egypte et le massacre des innocents. Cette explication du récit évangélique ne s'est débarrassée, à proprement parler, que de la plus grande difficulté, c'est-à-dire de l'étoile qui précède les mages et qui s'arrête sur la maison; les autres difficultés subsistent. Mais elle a abandonné la confiance illimitée dans la véracité de l'évangéliste et admis une partie non historique dans le récit qu'il nous a transmis. Maintenant, si l'on se demande jusqu'où s'étend cette portion non historique, de quelle espèce elle est, et si elle s'est produite sur un fond historique ou sur de simples idées, il est aisé de voir que le peu d'histoire mal précisée qu'une critique moins indulgente que celle de Neander peut laisser subsister, est bien moins propre à la création du récit évangélique que le cycle très précis d'idées et de types qui va être développé dans le chapitre suivant.

(1) L. J.-C., S. 29 f.

§ XXXV.

Explication purement mythique du récit concernant les mages ,
et de ce qui en dépend.

Plusieurs Pères de l'Eglise ont indiqué naïvement la vraie clef du récit concernant les mages et leur étoile, quand, pour expliquer d'où ces astrologues païens avaient pu tirer la connaissance d'une étoile du Messie, ils ont émis la conjecture que c'était sans doute dans les prophéties du prophète païen Balaam, dont on trouve, en effet, dans Moïse la prédiction sur l'étoile sortant de Jacob (1). C'est donc avec raison que K.-Ch.-L. Schmidt a reproché à l'explication de Paulus de ne tenir aucun compte de cette étoile, laquelle, d'après l'attente des Juifs, devait se montrer au moment de l'apparition du Messie; et cependant, ajoute-t-il, là est le seul moyen de donner une explication de ce récit évangélique (2). En effet, la prédiction de Balaam sur une étoile qui devait sortir de Jacob, 4, Mos., 24, 17, n'a pas été cause, comme le crurent les Pères de l'Eglise, que réellement des mages aient reconnu une étoile pour celle du Messie et se soient rendus, en conséquence, à Jérusalem, mais elle a été cause que la légende a supposé, au moment de la naissance de Jésus, l'apparition d'une étoile, reconnue comme celle du Messie par des astrologues. La prophétie mise dans la bouche de Balaam se rapportait, dans l'origine, à quelque roi d'Israël puissant et victorieux, mais elle paraît avoir reçu de bonne heure une application au Messie. S'il est vrai que la traduction du Targum Onkelos : *Surget rex ex Jacobo, et Messias (unctus) ungetur in Israele*, ne prouve rien, attendu qu'ici *unctus*, mis en regard de *rex*, pourrait signifier un roi ordinaire; néanmoins plusieurs rabbins,

(1) Orig. c. Cels. 1, 60; *Auctor op. imperf. in Math.* dans Fabric. Cod.

Pseudepigr. V. T. p. 807 seq.

(2) Schmidt's Bibliothek, 3, 1, S. 130.

d'après le témoignage d'Aben-Esra (1) et d'après les passages cités par Wetstein et Schoettgen, ont rapporté la prophétie au Messie. Le nom de Bar-Cochba, que prit le célèbre pseudo-messie sous Adrien, avait été choisi conformément à la prophétie de Balaam, interprétée messianiquement.

La prophétie dont il s'agit, prise dans son sens primitif, ne parle pas d'une véritable étoile, mais elle compare avec une étoile le prince espéré, et c'est ainsi qu'elle est expliquée par le Targum. Mais bientôt la foi à l'astrologie, qui croissait et qui croyait trouver, dans des mutations sidérales, l'indice de tous les événements remarquables, fit que l'on entendit le passage de Balaam, non plus au figuré, mais au propre, et qu'on y vit une étoile qui, à l'époque du Messie, devait se montrer au ciel. Je viens de dire qu'au temps de Jésus la croyance à l'astrologie était répandue, en voici des exemples : on s'imagina que la grandeur future de Mithridate avait été annoncée par une comète qui était apparue vers le moment de sa naissance et de son accession au trône (2), et une comète observée peu de temps après la mort de Jules-César fut rattachée d'une façon précise à cet événement (3). Ces idées avaient de l'influence sur les Juifs mêmes ; on en trouve du moins la trace dans des écrits juifs postérieurs, où il est dit qu'une étoile remarquable se montra au temps de la naissance d'Abraham (4) ; avec de telles idées, il était facile de s'imaginer que la naissance du Messie avait aussi été annoncée par une étoile, d'autant plus qu'une étoile se trouvait déjà signalée dans la prophétie de Balaam interprétée

(1) *In loc. Num.* (dans Schoettgen, *Horæ*, 2, p. 152) : *Multi interpretati sunt hæc de Messia.*

(2) Justin. *Hist.* 37, 2.

(3) Sueton. *Jul. Cæs.* 88.

(4) *Jalkut Rubeni*, f. 32, 3 (dans Wetstein) : *Quâ horâ natus est Abrahamus pater noster, super quem sit pax,*

stetit quoddam sidus in oriente, et deglutivit quatuor astra quæ erant in quatuor cœli plagis. D'après un écrit arabe intitulé *Maallem*, cette étoile qui annonce la naissance d'Abraham est vue en songe par Nemrod. *Fabric. Cod. pseudepigraph.* V. T. 1, p. 345.

messianiquement. Véritablement les Juifs firent cette combinaison, car ce sont des rabbins qui ont imaginé qu'au temps de la naissance du Messie une étoile apparaîtrait à l'est et serait long-temps visible (1). Si le récit de Matthieu est voisin de cette idée simple des Juifs, qui supposaient qu'au temps du Messie une étoile se montrerait, les descriptions apocryphes de l'étoile qui devait signaler la naissance de Jésus (2) se rapportent aux descriptions exagérées de l'étoile qui, suivant les livres juifs, avait présidé à la naissance d'Abraham. Ainsi, évidemment, K.-Ch.-L. Schmidt (3), auquel Fritzsche et de Wette ont donné récemment leur assentiment, a saisi la vraie signification de l'étoile qui, d'après Matthieu, est apparue à l'époque de Jésus. Comme des étoiles ont toujours précédé de grands événements, il faut, telle était la pensée des Juifs au temps de Jésus, d'après 4, Mos., 24, 17, que la naissance du Messie soit annoncée d'avance par une étoile. Les nouveaux chrétiens d'entre les Juifs ne pouvaient justifier à leurs propres yeux et aux yeux des autres leur croyance en Jésus comme Messie qu'en s'efforçant de montrer en lui la réalisation de tous les attributs que les idées juives de cette époque prêtaient au Messie; réalisation qui fut d'autant plus dégagée de toute mauvaise intention et d'autant moins contestée qu'on s'éloigna davantage du temps de Jésus, et que l'histoire de son enfance en particulier fut entourée de plus d'obscurité. En conséquence,

(1) Testamentum XII patriarcharum, test. Levi, 18. (Fabric. Cod. pseudepigraph. V. T. p. 584 et, suivantes) : καὶ ἀνατελεῖ ἄστρον αὐτοῦ (de l'ἑστὶς καὶ νῦν messianique) ἐν οὐρανῷ... φωτίζον φῶς γνώσιως κ.τ.λ. Pesikta Sotarta f. 48, 1 (dans Schœttgen, 2, p. 531) : Et prodibit stella ab oriente, quæ est stella Messie, et in oriente versabitur dies quindecim. Comparez Solar Genes f. 74, dans Schœttgen, 2, 524, et quelques autres passages que Ideler indique dans Handbuch der Chronologie, 2 Bd. S. 409,

Ann. 1, et Bertholdt, Christologia Judæorum, § 14.

(2) Comparez avec les passages cités dans la note précédente le Protévangile de Jacques, ch. 21 : Εἶδομιν ἄστὴρα παμμεγέθη, λάμψαντα ἐν τοῖς ἄστροις τούτοις καὶ ἀμδλύνοντα αὐτοὺς τοῦ φαίναν. L'exagération est encore plus grande dans Ignace, *ep. ad Ephes*, 19. Voyez la collection des passages à ce relatifs, dans Thilo, Cod. apocr. 1, p. 390 seq.

(3) Exeg. Beiträge, 1, S. 159 ff.

on ne douta bientôt plus que l'étoile attendue ne dût présider réellement à la naissance de Jésus (1). Si l'on supposa que des mages orientaux l'aperçurent, c'est que cette particularité s'offrait d'elle-même du moment qu'on croyait à l'apparition de l'étoile; car, d'un côté, personne ne pouvait mieux comprendre que des astrologues la signification de ce phénomène, et l'Orient passait pour la patrie des connaissances astrologiques; d'un autre côté il devait sembler convenable de faire voir corporellement par des mages l'étoile messianique que l'ancien mage Balaam avait vue en esprit.

Cependant cette particularité, ainsi que le voyage des mages en Judée et les dons précieux qu'ils offrirent à l'enfant messianique, tient encore à d'autres passages de l'Ancien Testament. Dans la description du meilleur avenir donnée par Isaïe, chap. 60, le prophète déclare expressément qu'alors les peuples et les rois les plus éloignés viendront à Jérusalem adorer Jéhovah, et apporteront de l'or, de l'encens et toutes sortes de présents agréables (2). Si dans ce passage il n'est question que du temps du Messie, et si le Messie lui-même y manque, le psaume 72 parle d'un roi que l'on redoutera aussi long-temps que la lune et le soleil dureront, et au temps duquel fleurira la justice; ce roi peut donc s'entendre facilement du Messie; et le psaume en dit précisément, V. 10, 15, ce que dit Isaïe, chapitre 60, que des rois étrangers lui apporteront de l'or et d'autres présents. Ajoutons que, dans le passage d'Isaïe, la mention du pèlerinage de peuples étrangers vers Jérusalem est unie à la mention d'une lumière brillant au-dessus de cette

(1) Fritzsche, dans la suscription du chapitre II : *Etiam stella, quam judaica disciplina sub Messia natalis visum iri dicit, quo Jesus nascebatur tempore exorta est.*

(2) Si dans Matthieu 2, 11, il est dit

des mages : *Προσηύτησαν αὐτῷ... χρυσὸν καὶ λίθων*, il est dit dans Isaïe, 60, 6 (LXX) : *Ἥξουσιν, φέροντες χρυσίον, καὶ λίθων οἰσούσι.* Le troisième présent, qui dans Matthieu consiste en *σμύρνη*, est dans Isaïe *λίθος τιμῆος*.

ville (1), lumière qui pouvait facilement rappeler l'étoile de Balaam. En conséquence, puisqu'on avait, d'un côté, l'étoile messianique de Balaam sortie de Jacob, pour l'observation de laquelle des mages astrologues étaient les plus propres, et d'un autre côté une lumière brillant au-dessus de Jérusalem, vers laquelle des peuples lointains devaient venir apportant des présents, qu'y avait-il de plus naturel que de combiner ces deux données et de dire : A cause de l'étoile levée au-dessus de Jérusalem, des astrologues sont venus de loin avec des présents pour le Messie annoncé par l'étoile ? Du moment que l'on eut l'étoile et les voyageurs qu'elle amène de contrées lointaines, on préféra faire complètement, de cette étoile, le guide immédiat de leur voyage et le fanal qui les précéda continuellement dans leur marche. Cette idée était très commune dans l'antiquité. D'après Virgile, une étoile, *stella facem ducens*, traça aux yeux d'Enée le symbole de son voyage des bords de Troie jusque dans l'Occident (2). Des feux célestes conduisirent Thrasibule et Timoléon, et l'on prétendait qu'une étoile avait montré à Abraham lui-même le chemin de Moria (3). En outre, dans le passage d'Isaïe, la lumière céleste semblait guider, dans leur pèlerinage vers Jérusalem, ceux qui devaient apporter les présents ; au moins l'expression figurée : *des peuples et des rois marcheront dans la lumière levée sur Jérusalem*, a pu aisément, plus tard, être entendue au sens propre selon l'esprit des rabbins. L'étoile ne conduit pas directement les mages à Bethléem, où Jésus se trouvait, mais elle les dirige d'abord sur Jérusalem. La cause en est peut-être dans le passage d'Isaïe, qui rattache à Jérusalem la lumière qui se lève et les voyageurs qui apportent les présents ; mais le principal motif, c'est qu'on trouvait Hérode à Jéru-

(1) V. 1 et 3 : Surge, illuminare Jerusalem : quia venit lumen tuum, et gloria Domini super te orta est.

(2) *Æneid.* 2, 693 seq.

(3) Cela a été indiqué par Wetstein sur ce passage.

saïem ; or qu'y avait-il de plus propre à déterminer l'ordre sanguinaire de ce prince que la nouvelle saisissante apportée par les mages qui avaient vu l'étoile du grand roi des Juifs ?

Faire rendre un arrêt de mort par Hérode contre Jésus était dans l'intérêt de la légende chrétienne primitive. De tout temps, la légende a glorifié l'enfance des grands hommes, par des tentatives de meurtre et de persécution. Plus était grand le danger suspendu sur leur tête, plus leur prix semblait s'accroître ; plus leur conservation était inattendue, plus se montrait visiblement toute l'importance que le ciel attachait à leur personne. Aussi trouvons-nous cette particularité dans les récits de l'enfance de Cyrus par Hérodote, de Romulus par Tite-Live (1), et même encore plus tard dans le récit de l'enfance d'Auguste par Suétone (2). La légende hébraïque n'y a pas non plus manqué pour Moïse ; ce dernier récit, 2, Mos. 1, 2 (3), est très voisin des récits évangéliques en ceci, que des deux côtés l'arrêt de mort a été prononcé, non pas nominativement contre Moïse et Jésus, mais d'une façon générale contre une certaine classe d'enfants, dans le cas de Moïse contre tous les enfants mâles, dans le cas de Jésus contre tous les enfants de deux ans et au-dessous. A la vérité, d'après l'Exode, l'arrêt de mort prononcé ne s'adresse pas directement à Moïse, dont le Pharaon ne soupçonne pas la naissance, et qui ne se trouve qu'accidentellement mis en danger par cet ordre ; mais la

(1) Hérod. 1, 108 seq. ; Tite-Live, 1, 4.

(2) Octav. 94 : Ante paucos quam nasceretur menses, prodigium Romæ factum publice, quo denuntiabatur regem populi romani naturam parturire; senatum exterritum censuisse ne quis illo anno genitus educaretur; eos qui gravidas uxores haberent, quod ad se quisque spem traheret, curasse ne senatusconsultum ad ærarium deferretur.

(3) Déjà Baner (*Sur le mythique dans la première période de la vie de Moïse*, dans n. theol. Journal 13, 5) avait comparé, avec la conservation merveilleuse de Moïse, la conservation de Cyrus et de Romulus. La comparaison du massacre des innocents à Bethléem fut ajoutée par De Wette, Kritik der mos. Geschichte, 8. 176.

tradition qui se forma au sein du peuple hébreu ne jugea pas que l'intention fût assez marquée, et en conséquence elle reçut, dès le temps de l'historien Josèphe, une tournure qui la rendit beaucoup plus semblable aux légendes de Cyrus et d'Auguste, et par conséquent au récit de Matthieu. Il y est dit, en effet, que le Pharaon fut déterminé à ordonner la mort de tous les enfants mâles par une communication de ses hiérogammates (1), qui lui annoncèrent la naissance d'un enfant destiné à humilier les Égyptiens et à élever les Israélites. Les hiérogammates jouent ici le même rôle que les interprètes des songes dans Hérodote, et les astrologues dans Matthieu. La légende ne tarda pas à imaginer que le père de la nation avait été, dès les premiers moments de sa naissance, mis, comme son législateur, en péril par les projets meurtriers d'un tyran soupçonneux. Pharaon avait joué, à l'égard de Moïse, le rôle d'ennemi et d'oppressur, on attribua à Nemrod un pareil rôle à l'égard d'Abraham. Les sages chaldéens, dont l'attention fut éveillée par une étoile remarquable, déclarèrent au prince babylonien qu'il était né de Tharé un fils d'où devait sortir un peuple puissant; et, sur cette déclaration, Nemrod prononce un arrêt de mort auquel Abraham échappe heureusement (2). Qu'y a-t-il donc d'étonnant que le restaurateur de la nation, le Messie, trouve, comme le père et le législateur du peuple hébreu, un autre Nemrod, un autre Pharaon dans la personne d'Hérode; que sa naissance soit annoncée par des

(1) Joseph., *Antiq.*, 2, 9, 2 : Τῶν ἱερογραμματίων τις... ἀγγέλλει τῷ βασιλεῖ, τεχθήσισθαί τινα κατ'ἐκείνον τὸν καιρὸν τοῖς Ἰσραηλῆταις, ὃς ταπεινώσει μὲν τὴν Αἰγυπτίαν ἡγεμονίαν, αὐξήσει δὲ τοὺς Ἰσραηλίτας τραπεῖς, ἀρετῇ δὲ πάντας ὑπερβαλεῖ, καὶ δόξαν ἀείμνηστον κτήσεται. Δείσας δὲ ὁ βασιλεὺς, κατὰ γνώμην τὴν ἐκείνου κτείνει πᾶν τὸ γεννηθὲν ἄρσεν ὑπὸ τῶν Ἰσραηλιτῶν εἰς τὸν ποταμὸν ῥιπτοῦντας διαφθείρειν.

(2) *Jelkut Rubeni* (continuation du passage cité page 277, n. 4) : *Dixerunt sapientes Nimrodi : Natus est Tharæ filius hac ipsa hora, ex quo egressurus est populus qui hereditabit præsens et futurum seculum : si tibi placuerit, detur patri ipsius domus argento auroque plena, et occidat ipsum.* Comparez aussi le passage du livre arabe, dans Fabricius, *Cod. pseudepigr.* l. c.

sages au prince juif; que ses jours soient menacés, dès le moment de sa naissance, par le tyran, et qu'il échappe heureusement à ses embûches? La légende apocryphe n'a-t-elle pas eu de semblables raisons pour arranger à sa façon et introduire ce récit dans l'histoire de Jean-Baptiste? Lui aussi est mis en danger par un ordre d'Hérode; il y échappe par un miracle qui entr'ouvre une montagne pour lui et pour sa mère, tandis que son père, qui ne veut pas révéler la retraite de l'enfant, est mis à mort (1).

La manière dont Jésus échappe aux poursuites d'Hérode est différente de celle dont Moïse, d'après l'histoire mosaïque, et Abraham, d'après la légende juive, échappent aux ordres lancés contre eux; c'est en sortant du pays et en se réfugiant en Égypte qu'il échappe à la mort. On trouve aussi, dans la vie de Moïse, une fuite hors du pays; mais ce n'est pas dans l'histoire de son enfance, c'est lorsque, devenu homme, il a tué l'Égyptien; poursuivi par Pharaon en raison de ce meurtre, il se retire dans la terre de Midian (2, Mos. 2, 15). La fuite du premier *Goel* ou libérateur a servi de type à la fuite du second; notre texte même le montre expressément en mettant, dans la bouche de l'ange qui invite Joseph à quitter l'Égypte et à retourner en Palestine, les mêmes paroles que celles qui motivent le retour de Moïse de Midian en Égypte (2). D'un autre côté, le choix de l'Égypte pour le lieu de refuge de Jésus s'explique de la façon la plus simple: le jeune Messie ne pouvait pas s'enfuir comme Moïse *de* l'Égypte; pour ne pas perdre l'importance attachée à l'Égypte, antique retraite des pa-

(1) Protev. Jacobi, c. 22 seq.

(2) 2, Mos., 4, 19, LXX: Βάδιζι, ἀπελθι εἰς Αἴγυπτον· τιθήνασι γὰρ πάντες οἱ ζητοῦντές σου τὴν ψυχὴν.

Matth., 2, 20: Ἐγερθεῖς... πορεύου εἰς γῆν Ἰσραὴλ· τιθήνασι γὰρ οἱ ζητοῦντες τῆς ψυχῆς τοῦ παιδίου. Il faut remarquer ici que ce n'est que par le pas-

sage de l'Ancien Testament que l'on s'explique comment il se trouve, dans le passage de l'évangéliste, un pluriel, qui ne convient pas ici. Voyez Winer, N. T. Gramm., S. 149. De plus, comparez 2, Mos. l. c. V. 20, avec Matth. V. 14 et 21.

triarches, on renversa le rapport, et on le fit se réfugier *en* Égypte, pays qui, d'ailleurs, offrait, à cause du voisinage, l'asile le plus convenable pour quelqu'un qui s'enfuyait de Judée. On peut moins se servir, pour expliquer cette particularité, de la prophétie d'Osée, 11, 1, que cite notre évangéliste : *J'ai appelé d'Égypte mon fils*, ἐξ Αἰγύπτου ἐκάλεσα τὸν υἱόν μου, car il n'est pas sûr que les juifs aient rapporté ce passage au Messie, et là-dessus les preuves immédiates sont très incertaines (1); cependant en comparant des passages comme ceux du psaume 2, 7, où les mots בְּנִי אֵתָה, *tu filius meus*, ont été rapportés au Messie, on ne trouve pas incroyable qu'on ait donné une signification messianique aux mots d'Osée, לְבִנִי, υἱόν μου, *mon fils*.

Contre cette source mythique du récit, on a, dans ces derniers temps, élevé deux principales difficultés : d'abord, a-t-on dit, si c'est la prophétie de Balaam d'où est née l'histoire de l'étoile, pourquoi Matthieu, qui se plaît tant à montrer, dans la vie de Jésus, l'accomplissement de prophéties de l'Ancien Testament, ne dit-il pas un mot de l'accomplissement de celle-ci (2) ? par la raison que ce n'est pas lui qui a composé cette histoire à l'aide des passages de l'Ancien Testament ; il l'a reçue, toute composée, d'autres qui ne lui indiquèrent pas en même temps où en était la source. Aussi, justement parce que plusieurs récits lui ont été transmis sans l'explication qui en donnait la clef, a-t-il lui-même essayé parfois de fausses interprétations ; et pour la narration même du massacre des enfants, on en voit un exemple dans le passage relatif aux pleurs de Rachel qu'il a mal compris (3). L'autre difficulté est celle-ci : comment la communauté des Judéo-chrétiens, parmi lesquels le mythe prétendu a dû se former, aurait-elle pu accorder aux païens

(1) Voyez p. e. Schœttgen, *horæ*, 2, p. 209.

(2) Theile, *zur Biographie Jesu*, § 15, Anm. 9.; Hoffmann, S. 269.

(3) Comparez mes *Streitschriften*, 1, 1, S. 42 f.; George. S. 39.

autant d'importance qu'il leur en est accordé dans la personne des mages (1) ? Comme si les prophètes, dans les passages cités, n'avaient pas déjà accordé cette importance aux païens ; d'autant plus qu'en réalité cette importance est un hommage qu'ils rendent au Messie, une soumission qu'ils lui témoignent ; toutes choses qui étaient conformes aux sentiments des Juéo-chrétiens, sans parler même des circonstances particulières de l'entrée de ces païens dans le royaume du Messie.

Ainsi, le récit évangélique étant conçu d'une manière mythique, on n'y apprend, et c'est à cela que nous devons nous arrêter, aucun détail de la vie de Jésus ; seulement nous y voyons une nouvelle preuve de la croyance précise à sa qualité de Messie, que Jésus laissa derrière lui, puisque la forme messianique fut donnée même à l'histoire de son enfance (2).

Reportons-nous maintenant encore une fois au récit de Luc, chap. 2, dans les points où ce récit est parallèle à celui de Matthieu. Nous avons déjà vu que le récit de Matthieu ne suppose pas que ce qui est raconté par Luc soit arrivé précédemment ; encore moins peut-on soutenir la proposition inverse, et dire que les mages étaient venus avant les bergers. On se demande alors si, peut-être, les deux récits n'entendent pas raconter le même fait, tout en le présentant de deux manières différentes. Dans l'ancienne explication orthodoxe, qui était disposée à prendre l'étoile de Matthieu pour un ange, il était facile de réunir cette étoile avec l'ange dont Luc parle, de telle sorte que l'ange apparu aux bergers de Bethléem dans la nuit de la naissance de Jésus aurait été pris, dans le lointain, par les mages pour une étoile placée au-dessus de la Judée (3) ; ainsi

(1) Neander, *L. J. Ch.*, S. 27.

(2) Schleiermacher, *über der Lukas*, S. 47, regarde comme symbolique le récit des mages, etc., tout en dédaignant de prendre en considération les passages de l'Ancien Testament et autres qui sont

relatifs à ce récit, mais il en est puni ; car, pour l'explication du récit, tantôt il reste dans les généralités, tantôt il s'engage dans la fausse route.

(3) Lightfoot, *horæ*, p. 202.

les deux récits seraient vrais sur le point essentiel. Dans ces derniers temps, on a supposé qu'un seul des deux récits était véritable, et que c'était celui de Luc ; on a représenté celui de Matthieu comme une refonte de l'autre, ornée et embellie. On prétend que l'ange avec la splendeur céleste dont Luc parle, est devenu une étoile dans la tradition transformée recueillie par Matthieu, attendu que les idées d'anges et d'étoiles se confondaient dans la haute théologie des Juifs ; la même tradition a changé les bergers en sages de sang royal, attendu que, dans l'antiquité, les rois s'appelaient les pasteurs des peuples(1). Cette dérivation serait, en elle-même, invraisemblable à cause de son caractère artificiel, quand bien même il serait vrai, ce qui est ici supposé, que les récits de Luc portent le cachet de la vérité historique ; mais nous pensons avoir démontré le contraire, par conséquent nous avons sous les yeux deux récits qui ne sont pas plus historiques l'un que l'autre. Ainsi tout motif manque de faire sortir, par une interprétation forcée, le récit de Matthieu de celui de Luc, et de préférer cette interprétation à celle qui tire le premier, avec tant de simplicité, des passages de l'Ancien Testament et des opinions juives. Donc, ces deux descriptions de la première introduction de Jésus sont deux modifications du même thème, mais qui n'ont exercé l'une sur l'autre aucune influence immédiate.

§ XXXVI.

Rapport chronologique de la visite des mages et de la fuite en Égypte, racontées par Matthieu, avec la présentation dans le temple, racontée par Luc.

J'ai remarqué plus haut que les récits de Matthieu et de Luc, qui, dans le commencement, sont assez conformes l'un avec l'autre, se séparent ensuite complètement ; l'un raconte

(1) Schneckenburger, über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums, S. 69 ff.

la catastrophe tragique du massacre des innocents et de la fuite, l'autre la scène paisible de la présentation de l'enfant Jésus dans le temple. Mettons de côté pour le moment le résultat de notre dernière recherche, qui a établi le caractère purement mythique du récit de Matthieu, et demandons-nous dans quel rapport chronologique cette présentation est avec la visite des mages et la fuite en Egypte.

De ces deux circonstances, une seule a une détermination chronologique précise, c'est la présentation dans le temple, de laquelle il est dit qu'elle se fit au temps légal de la purification d'une mère (Luc, 2, 22), par conséquent, d'après 2, Mos. 12, 2 — 4, quarante jours après la naissance de l'enfant. La date de l'autre circonstance n'est pas également fixée, il est dit seulement que les mages arrivèrent, *Jésus étant né à Bethléem*, τοῦ Ἰησοῦ γεννηθέντος ἐν Βηθλεέμ (Matthieu, 2, 1). L'évangéliste ne précise pas de combien leur arrivée suivit cette naissance; or, comme la visite des mages paraît être attachée immédiatement par ce participe à la naissance de l'enfant, ou tout au moins, comme rien d'important ne paraît être arrivé dans l'intervalle, quelques interprètes ont été conduits à penser que cette visite devait être placée avant la présentation dans le temple (1). Cela admis, il y a deux alternatives : ou bien la fuite en Egypte a précédé la présentation dans le temple, ou bien la visite des mages a précédé, il est vrai, cette présentation, mais la fuite l'a immédiatement suivie. Si l'on adopte ce dernier parti et que l'on enferme la présentation dans le temple entre la visite des mages et la fuite, on s'embarrasse dans une grave difficulté, non seulement avec les expressions de Matthieu, mais encore avec l'enchaînement des faits. La même construction d'un participe qui avait servi à l'évangéliste pour rattacher, V. 1, à la naissance de Jésus l'arrivée des Orien-

(1) Voyez par exemple Augustin, *de Consensu evangelist.* 2, 5; Storr, *opusc. acad.*, 3, p. 96 ff; Suskind, dans *Bengel's Archiv.*, 1, 1, S. 216 ff.

taux, lui sert aussi à rattacher au départ des mages l'avertissement de s'enfuir (*les mages s'en étant retournés, voilà qu'un ange* etc., ἀναχωρισάντων αὐτῶν, ἰδοὺ ἄγγελος κ. τ. λ. V. 13). Donc, si on a cru devoir, en raison de cette construction, faire plus haut se suivre sans intervalle les circonstances qu'elle unit, la même construction doit empêcher ici d'intercaler un troisième fait entre la visite et la fuite. Quant à la chose en elle-même, on ne trouvera pas vraisemblable que, dans un moment où Dieu fait savoir à Joseph qu'il n'est plus à Bethléem en sûreté contre le mauvais vouloir d'Hérode, il ait été permis à ce même Joseph de venir à Jérusalem, c'est-à-dire de se jeter dans la gueule du lion. Dans tous les cas, les précautions les plus sévères auraient dû être recommandées à toutes les personnes intéressées, afin d'empêcher que la présence de l'enfant messianique à Jérusalem ne fût divulguée; or, on ne trouve, dans le récit de Luc, aucune trace de cet incognito inquiet; loin de là, non seulement Siméon appelle, dans le temple, l'attention sur Jésus sans en être empêché soit par l'esprit divin, soit par les parents, mais encore Anne croit rendre service à la bonne cause en répandant, autant que possible, la nouvelle du Messie nouveau-né (Luc, 2, 28 seq. 38). Elle ne la répandait, il est vrai, que parmi des gens animés des mêmes sentiments (*elle en parlait à tous ceux qui attendaient la délivrance à Jérusalem*, ἐλάλει περὶ αὐτοῦ πᾶσι τοῖς προσδεχομένοις λύτρωσιν ἐν Ἱερουσαλήμ), mais cela ne pouvait empêcher que le bruit n'en arrivât jusqu'au parti d'Hérode; car, plus l'ardeur de ces gens qui attendaient la délivrance fut excitée par une pareille nouvelle, plus l'attention du gouvernement dut s'éveiller, et plus Jésus fut exposé à tomber entre les mains d'Hérode, qui le cherchait.

En tout cas, celui qui place la présentation dans le temple après la visite des mages devrait aussi se décider à reculer cette présentation jusqu'après le retour d'Egypte;

mais cette supposition heurte aussi le texte des récits ; il faudrait, en effet, alors, placer, entre la naissance de Jésus et sa présentation dans le temple, les événements suivants : l'arrivée des mages, la fuite en Egypte, le massacre des innocents à Bethléem, la mort d'Hérode, le retour d'Egypte ; mais évidemment cela est beaucoup trop pour un intervalle de quarante jours. On serait donc réduit à admettre que la présentation de l'enfant et la première visite de l'accouchée au temple, auraient été reculées au-delà du temps légal ; mais cela est contraire au texte de Luc, car, lorsqu'il dit : *Les jours de leur purification ayant été accomplis selon la loi de Moïse*, ὅτε ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τοῦ καθαρισμοῦ αὐτῶν κατὰ τὸν νόμον Μωσέως, V. 22, il déclare positivement que la visite au temple fut faite dans le temps légal. Mais, peu importe que ce soit plus tôt ou plus tard ; d'après Matthieu, les parents de Jésus pouvaient, aussi peu après leur retour d'Egypte qu'immédiatement avant leur départ pour ce pays, songer à se rendre à Jérusalem. En effet, si Joseph, quittant l'Egypte, est averti de ne pas aller, de peur d'Archélaüs, dans la Judée, qui était gouvernée par ce prince, il lui était encore moins possible de se retirer à Jérusalem même, où Archélaüs faisait sa résidence.

Ainsi, aucune de ces deux façons ne permet de mettre la présentation dans le temple après la visite des mages, et il ne reste plus que l'autre alternative, à savoir : de placer, avec la majorité des interprètes (1), cette présentation, racontée par Luc, avant la visite des mages, et la fuite, racontée par Matthieu ; cette explication est aussi la plus naturelle, en ceci du moins qu'un plus long intervalle de temps est, dans Matthieu, indiqué, d'une façon médiate, entre la naissance de Jésus et l'arrivée des mages. En effet, Hérode fait égorger à Bethléem les enfants, depuis l'âge de deux ans et au-des-

(1) Parmi les modernes, par exemple, Hess, *Geschichte Jesu*, I, S. 51 ff., Paulus, Olshausen, sur ce passage.

sous ; bien que, pour être sûr de son fait, il ait dépassé la date fixée par les mages, cependant cela suppose que l'étoile était visible pour eux depuis plus d'un an ; or, le narrateur semble se représenter l'apparition de l'étoile comme contemporaine de la naissance de Jésus ; il faudrait donc se figurer ainsi l'ordre des événements racontés par les évangélistes : les parents de Jésus se rendirent d'abord de Bethléem, lieu de la naissance de l'enfant, à Jérusalem, pour y faire les offrandes légales, puis ils vinrent de nouveau à Bethléem, où, d'après Matthieu 2, 1 et 5, les mages les trouvèrent ; de là ils s'enfuirent en Égypte, et, étant revenus de ce pays, ils se fixèrent à Nazaret. Dans cet arrangement, la première question qui se présente, c'est de savoir ce que les parents de Jésus, après la présentation dans le temple, pouvaient avoir encore à faire à Bethléem, où ils n'avaient pas leur domicile, et où, dans l'intervalle de quarante jours, ils avaient dû terminer leurs affaires pour le recensement. Cette question, il faut en renvoyer l'examen plus loin ; en attendant, le motif de nous décider, que nous trouverions dans la chose même, est pleinement remplacé par un motif que fournissent les paroles de l'évangéliste. En effet, Luc dit positivement, V. 39, qu'après l'accomplissement des rites légaux, les parents de Jésus retournèrent à Nazaret, qui était le lieu véritable de leur domicile, et non à Bethléem, où ils n'avaient séjourné qu'en passant (1). Donc, si les mages vinrent après la présentation dans le temple, ils durent trouver les parents de Jésus à Nazaret, et non à Bethléem comme le dit Mat-

(1) Süsskind, c. l. p. 222 : « Luc, en disant : lorsqu'ils eurent tout fait selon la loi du Seigneur, ils retournèrent à Nazaret, καὶ ὡς ἐτέλεσαν πάντα κατὰ τὸν νόμον Κυρίου, ἐπιστρέψαν εἰς Ναζαρέτ, s'exprime comme celui qui veut dire, c'est-à-dire éveiller chez ses lecteurs l'idée, que les parents de Jésus se rendirent immédiatement, et sans interposition d'un autre voyage, de Jérusalem à Nazaret. »

Cela était même un motif pour lequel Süsskind et d'autres préféraient intercaler, avant la présentation dans le temple, la visite des mages et la fuite.

D'après Michaelis (Remarques à la traduction, p. 379) le chemin de Jérusalem à Nazaret passe par Bethléem, or Bethléem est dans une direction opposée !

thieu. Ajoutons encore que, si réellement la présentation dans le temple, avec tout l'éclat que durent faire les discours de Siméon et d'Anne, avait précédé l'arrivée des mages, la naissance de l'enfant messianique n'aurait pu être tellement ignorée à Jérusalem, que la nouvelle qu'en portèrent les mages y eût excité l'étonnement général dont parle Matthieu (2, 31) (1).

Donc, si la présentation de Jésus dans le temple ne peut avoir eu lieu ni avant ni après la visite des mages et la fuite en Egypte, et si la fuite en Egypte ne peut pas, non plus, avoir eu lieu avant ou après la présentation dans le temple, il est impossible que l'une et l'autre soient arrivées; tout au plus peut-on admettre que l'une ou l'autre est un fait réel (2).

Pour échapper à ce dilemme dangereux, l'explication surnaturaliste s'est déterminée, dans ces derniers temps, à prendre plus de liberté, et, afin de sauver le reste, elle a sacrifié ce qu'elle ne pouvait plus conserver. Ni Luc n'a rien su de ce que raconte Matthieu sur l'enfance de Jésus, ni l'auteur de l'évangile grec de Matthieu (auteur différent de l'apôtre) n'a eu connaissance des particularités exposées par Luc; Neander se trouve forcé d'en convenir; mais il ne s'ensuit pas, ajoute-t-il, que les événements contenus dans les deux récits ne soient pas réellement arrivés (3). Par cette tournure, on échappe, il est vrai, aux difficultés qui sont dans le texte des évangélistes, mais on n'échappe pas à celles qui sont dans les choses mêmes. L'auteur du premier évangile raconte la naissance de Jésus, la visite des mages et la fuite comme s'il n'y avait eu, dans l'intervalle, aucun changement de lieu; l'auteur du troisième évangile fait aller les

(1) La même différence dans la fixation chronologique de ces deux événements se trouve aussi entre deux différents textes de l'Apocryphe : *Historia de nativitate Mariæ et de infantia servatoris*. Voyez Thilo, p. 385. Not.

(2) Cette incompatibilité des deux ré-

cits a été saisie de bonne heure par quelques adversaires du christianisme : Epiphane, *Hæres.* 51, 8. à côté de Celse et de Porphyre, nommé encore un Philo-sabbatius.

(3) Neander, *L. J. Ch.*, S. 33, Anmerk.

parents de Jésus à Nazaret immédiatement après la présentation dans le temple. Dans ces deux ordres de faits, on ne peut pas arguer de l'un des évangélistes contre l'autre, car il n'est pas permis de soutenir que des faits ne sont pas arrivés parce que des narrateurs éloignés ne les ont pas connus; mais, en prenant ces récits d'un autre point de vue, on trouve qu'il est invraisemblable qu'après la scène dans le temple, la naissance de l'enfant messianique ait été aussi absolument ignorée à Jérusalem que le suppose la conduite d'Hérode lors de l'arrivée des mages; qu'il n'est pas croyable, (si l'on renverse l'ordre des événements) que le ciel eût permis à Joseph de se rendre à Jérusalem avec l'enfant qu'Hérode cherchait tout-à-l'heure à faire égorger; qu'il est inconcevable enfin que les parents de Jésus, après la présentation dans le temple, soient retournés à Bethléem (ce dont il sera parlé plus tard). Toutes ces difficultés, qui sont inhérentes à la chose même, et qui ne sont pas moindres que les difficultés inhérentes au texte, subsistent dans cette explication et en démontrent l'insuffisance.

Nous en restons donc au dilemme, posé plus haut. S'il nous fallait opter, nous ne pourrions, en aucun cas, au point où nous sommes arrivés dans notre recherche, nous décider pour le récit de Matthieu contre celui de Luc; et, ayant reconnu le caractère mythique dans le récit de Matthieu, il ne nous resterait plus qu'à nous attacher avec des critiques modernes (1) au récit de Luc et à sacrifier celui de Matthieu. Mais le récit de Luc n'est-il pas de même nature que celui de Matthieu, et, au lieu d'avoir à opter entre les deux, ne faut-il pas refuser à l'un comme à l'autre le caractère historique? c'est ce que va nous montrer l'examen subséquent.

(1) Schleiermacher, über den Lukas, S. 47; Schneckenburger, l. c.

§ XXXVII.

La présentation de Jésus dans le Temple.

Le récit de la présentation de Jésus dans le temple (Luc, 2, 22-38) semble, au premier coup d'œil, porter une empreinte tout-à-fait historique. Une double loi, l'une prescrivant à la mère un sacrifice de purification, l'autre commandant le rachat du fils premier-né, amène les parents de Jésus, avec l'enfant, à Jérusalem dans le temple. Là ils trouvent un homme pieux, plein de l'attente du Messie et nommé Siméon. Plusieurs interprètes prennent ce Siméon pour le Siméon, fils de Hillel, son successeur à la présidence du sanhédrin, et père de Gamaliel; quelques uns même l'identifient avec le Saméas de Josèphe (1) et attachent de l'importance à sa prétendue descendance de David, parce que cette descendance le fait parent de Jésus et aide à expliquer naturellement la scène suivante; hypothèse que l'expression dont se sert Luc pour le désigner, rend invraisemblable (2), car il n'aurait pas dit d'un personnage aussi connu : *un homme*, ἄνθρωπος τις. Mais, même sans cette hypothèse, il est facile d'expliquer, d'une manière très naturelle, la scène qui se passa entre les parents de Jésus et ce Siméon, et le rôle que la prophétesse Anne y joua. On n'a pas même besoin de supposer avec l'auteur de l'*Histoire naturelle du grand prophète* (3) que Siméon connaissait d'avance l'espérance qu'avait Marie d'enfanter le Messie; il faut seulement, avec Paulus et d'autres, se représenter la chose ainsi qu'il suit : animé, comme beaucoup de

(1) Antiq., 14, 9, 4. 15, 1, 1 et 10, 4.

(2) L'*Évangile de Nicodème*, c. 16, le nomme, à la vérité, le grand maître, ὁ μέγας διδάσκαλος; et le *Protévangile de Jacques*, c. 24, le fait prêtre ou même grand-prêtre. Voyez les variantes dans

Thilo, Cod. Apocr. N. T. 1, p. 271. Comparez 203.

(3) 1 Thl., S. 205 ff. Hoffmann aussi (S. 276 f.) prétend qu'on ne peut expliquer les discours des deux vieillards qu'en supposant qu'ils connaissaient l'histoire de l'enfance.

personnes de ce temps, par l'attente de l'arrivée prochaine du Messie, Siméon acquiert, probablement en songe, la certitude qu'il le verra avant de fermer les yeux. Un jour donc il ne put résister au désir de visiter le temple, et ce jour-là même Marie y présentait son enfant, dont la beauté attira tout d'abord Siméon. Lorsqu'elle lui eut découvert pleinement la descendance davidique de cet enfant, l'attention et l'intérêt de Siméon s'éveillèrent à un tel point que Marie n'hésita pas à lui découvrir les espérances qui reposaient sur ce rejeton de l'ancienne maison royale, et les événements extraordinaires qui les avaient fait naître. Ces espérances, Siméon les embrasse avec confiance, et il exprime, dans un langage inspiré, son attente et ses craintes, qui, il en a la conviction, s'accompliront en cet enfant. Pour Anne, il est encore moins nécessaire d'admettre avec l'auteur de l'Histoire naturelle du grand prophète, qu'ayant été une des femmes présentes à la délivrance de Marie, elle avait eu, dès lors, connaissance des espérances qui reposaient sur cet enfant. Elle venait d'entendre le discours de Siméon, et, étant animée des mêmes sentiments que lui, elle accorda son approbation à son langage.

Quelque simple que paraisse cette explication naturelle, elle n'est cependant pas moins forcée dans ce cas que nous ne l'avons trouvée dans d'autres; car, non seulement l'évangéliste ne dit nulle part que les parents de Jésus eussent communiqué quelque chose de leurs espérances extraordinaires à Siméon avant qu'il n'entamât son discours inspiré, mais encore tout son récit tend à montrer que le pieux vieillard, en raison de l'esprit qui le remplissait, reconnut aussitôt l'enfant messianique, et c'est pour cela même que le narrateur insiste sur les relations de Siméon avec l'*esprit saint*, πνεῦμα ἅγιον, pour expliquer comment il put, sans communications antécédentes, reconnaître Jésus comme celui qui lui avait été promis, et prédire en même temps le

cours de sa destinée. Tandis que notre évangile canonique met, dans Siméon lui-même, mais en vertu d'un principe surnaturel, le signe qui fait reconnaître Jésus à ce vieillard, l'*Evangelium infantie arabicum* met ce signe dans la personne même de Jésus et dans sa présence (1), et ce livre apocryphe est plus dans l'esprit de la narration originale que l'explication naturelle, attendu qu'au moins il conserve le merveilleux. Mais remarquons qu'outre les raisons générales contre la possibilité des miracles, un miracle a, dans cette circonstance, une difficulté particulière, c'est qu'il n'est pas possible d'y trouver un but digne de l'intervention divine, car on ne voit nulle part que cet événement de l'enfance de Jésus ait été un levier destiné à propager la croyance au Messie dans des cercles plus étendus. Il faudrait donc, et c'est aussi ce qu'entend l'évangéliste, V. 26-29, que le miracle n'eût eu d'autre but que Siméon et Anne, et que c'est comme récompense de leur pieux espoir qu'il leur a été donné de reconnaître l'enfant messianique. Mais de justes idées sur la Providence ne permettent pas de croire qu'elle opère des miracles pour des fins aussi particulières.

On trouvera donc encore là un sujet de douter du caractère historique de la narration, d'autant plus que, d'après ce qui a été dit jusqu'à présent, elle se rattache à des récits purement mythiques. Seulement, il ne faut pas s'arrêter à ce point, et dire que peut-être les véritables paroles de Siméon ont été les suivantes : Puissé-je, aussi vrai que je porte ici cet enfant, voir encore le Messie nouveau-né ! paroles auxquelles la légende, après l'événement, donna la tournure que nous voyons aujourd'hui dans Luc (2). Mais il faut signaler, dans le ca-

(1) Cap. 6 : Viditque illum Simeon senex instar columnæ lucis refulgentem, cum domina Maria virgo, mater ejus, ulnis suis eum gestaret.... et circumdabant eum angeli instar circuli, celebrantes illum, etc. ; dans Thilo, p. 71.

(2) C'est ainsi que s'exprime E. F., dans le mémoire *Sur les deux premiers chapitres de Matthieu et de Luc*, dans Henke's Magazin, 5 f., Bd., S. 169 f. Une semblable demi-mesure se voit dans Matthæi, Synopse der vier Evang., S. 5, 5 f.

ractère de cette partie de l'histoire évangélique et dans l'intérêt de la légende chrétienne primitive, la cause pour laquelle de tels récits ont été mis en circulation. Quant au premier point, c'est-à-dire au caractère de cette portion de l'évangile, on ne méconnaîtra pas l'analogie qui existe entre cette scène de la présentation de Jésus dans le temple et la scène de la circoncision de Jean-Baptiste, racontée par le même évangéliste. Deux fois, en effet, par l'inspiration de l'Esprit-Saint, Dieu est remercié de la naissance de ces sauveurs, là par l'organe du père, ici par l'organe d'un autre personnage pieux, et leur vocation future est annoncée prophétiquement. Cette scène a été rattachée une fois à la circoncision, une autre fois à la présentation dans le temple; et ce semble un effet du hasard; mais, du moment que la légende avait ainsi glorifié la présentation de Jésus dans le temple, sa circoncision, et c'est en effet ce que nous avons vu plus haut, ne devait donner lieu à aucune amplification.

Quant au second point, c'est-à-dire à l'intérêt que la légende avait de créer de pareils récits, il est facile de s'en faire une idée. Celui qui, étant homme, s'est si visiblement manifesté comme le Messie, celui-là, pensa-t-on, a dû, dès son enfance, avoir été reconnaissable comme tel pour un œil éclairé par l'Esprit-Saint; celui qui, plus tard, se montra fils de Dieu par des paroles et des actions puissantes, celui-là, certainement, même avant de parler et de se mouvoir librement, a porté le sceau de la divinité. De plus, si des hommes, poussés par l'esprit de Dieu, ont serré de si bonne heure Jésus dans leurs bras avec amour et respect, l'esprit qui l'anima n'était pas, comme on le lui reprochait, un esprit impur; et, si un prophète pieux a prédit, comme suite de sa haute vocation, les combats qu'il aurait à soutenir, et la douleur que son destin causerait à sa mère (1),

(1) Comparez, avec les paroles adressées par Siméon à Marie : *Kai oũ*

ce n'était certainement pas le hasard, mais c'était un plan divin qui le conduisait par cet abîme d'abaissement sur le chemin de son élévation.

Cette explication résulte donc, positivement de la chose elle-même, négativement des difficultés que les autres explications présentent; et l'on doit s'étonner que Schleiermacher l'ait combattue, en disant que ce récit est trop naturel pour avoir été inventé (1); observation qui ne l'a pas empêché d'adopter une semblable explication pour l'histoire de la naissance de Jean-Baptiste. On doit s'étonner de même que Neander, en raison d'idées exagérées, prétende, contre la même explication, que le mythe aurait orné le récit en question, de détails bien plus magnifiques. Bien loin, dit Neander, de raconter simplement pour la mère de Jésus une purification, et pour Jésus lui-même une rédemption, le mythe aurait intercalé une apparition angélique ou un avertissement céleste par lequel Marie ou les prêtres auraient été détournés d'un acte aussi contradictoire avec la dignité de Jésus (2); comme si le christianisme de saint Paul, et à bien plus forte raison le judéo-christianisme, d'où proviennent ces récits, n'avaient pas retenu l'idée du Christ comme *sujet à la loi*, γενόμενος ὑπὸ νόμον (Gal., 4, 4), et comme si Jésus lui-même ne s'était pas soumis au baptême, et, dans Luc, sans refus antécédent de la part de Jean-Baptiste. La seconde remarque de Schleiermacher a plus de poids, à savoir que celui qui aurait inventé l'histoire n'aurait pas posé, à côté de Siméon, Anne, que le récit poétique n'avait pas encore mise en scène, et n'aurait pas décrit, avec exactitude, les particularités de sa personne, tout en négli-

δι αὐτῆς τὴν ψυχὴν διελύσεται ἡ ῥομφαία (V. 35), comparez les paroles du psaume messianique de malheur, ψυχὴν μου.

22, V. 21: ῥῶσαι ἀπὸ ῥομφαίας τὴν

(1) Schleiermacher, über den Lukas, S. 37. Comparez contradictoirement les

observations présentées dans le § XVII, et les auteurs cités, p. 134, note 3.

(2) Neander fait ici (S. 24 f.) des amplifications apocryphes, comme plus haut, des ornements poétiques, le caractère du mythe. L'un est aussi erroné que l'autre.

geant le personnage principal. Mais, faire proclamer la dignité de Jésus par la bouche de deux témoins, et, à côté du prophète, placer une prophétesse, ce sont là de ces symétries qu'aiment les légendes. La description détaillée de l'extérieur de la prophétesse peut avoir été prise à une personne réelle qui vivait encore, en réputation de piété, au temps de la formation de notre récit. Quant aux discours, celui de la femme est principalement destiné à propager la nouvelle, de même que celui de Siméon l'est à saluer l'enfant au moment de sa bienvenue dans le temple; or, leurs propres paroles n'ont pu être rapportées, puisque tout se passa derrière la scène. Schleiermacher, qui a précédemment soutenu que l'évangéliste tenait son récit médiatement ou immédiatement de la bouche des bergers, prétend ici qu'il le tient de la bouche d'Anne, qu'il a décrite si exactement; à quoi Neander donne son assentiment, et ce n'est pas le seul brin de paille jeté par Schleiermacher, auquel Neander cherche à s'accrocher dans les difficultés que suscite la critique actuelle.

Ici encore, où le récit de Luc abandonne Jésus pour quelques années, se trouve une phrase finale sur la croissance prospère de l'enfant (V. 40); une phrase semblable est appliquée au point correspondant de la vie de Jean-Baptiste, et toutes deux rappellent une formule analogue dans l'histoire de Samson (Jud., 13, 24, seq.).

§ XXXVIII.

Coup d'œil rétrospectif. — Divergences entre Matthieu et Luc, au sujet de la résidence primitive des parents de Jésus.

Jusqu'à présent, la confiance historique que méritent les récits évangéliques sur la descendance, la naissance et l'enfance de Jésus, a été attaquée à deux titres: d'une part, les récits en eux-mêmes contiennent bien des choses qui répugnent à la conception historique; d'autre part, les nar-

rations parallèles de Matthieu et de Luc s'excluent réciproquement; il est impossible que tous deux aient raison, l'un ou l'autre a nécessairement tort, et par conséquent tous les deux peut-être. Une de ces contradictions se prolonge depuis le commencement de l'histoire de l'enfance jusqu'au chapitre que nous avons atteint. Nous l'avons déjà rencontrée plusieurs fois, sans avoir pu cependant nous y arrêter, car ce n'est qu'à ce moment, où elle a produit tous ses effets, que nous possédons assez de renseignements pour l'apprécier convenablement. Cette contradiction est la divergence de Matthieu et de Luc au sujet de la résidence originaire des parents de Jésus.

Luc, dès l'abord, signale Nazaret comme la demeure des parents de Jésus; c'est là que l'ange cherche Marie (1, 26), c'est là qu'il faut se représenter la *maison* de Marie, οἶκος (1, 56), c'est de là que les parents de Jésus se rendent à Bethléem pour le recensement (2, 4); dès que les circonstances le permettent, ils retournent à Nazaret comme à *leur ville*, πόλις αὐτῶν (V. 39). Ainsi dans Luc, Nazaret est visiblement la demeure propre des parents de Jésus, et ils ne viennent à Bethléem que par une occasion fortuite et pour peu de temps.

Dans Matthieu, il n'est pas dit, dès le commencement, où demeuraient Joseph et Marie. D'après 2, 1, Jésus est né à Bethléem, et comme il n'est aucunement question des événements extraordinaires qui, d'après lui, y avaient conduit ses parents, il semble que Matthieu fixe leur domicile primitif à Bethléem. C'est là qu'ils reçoivent la visite des mages, c'est de là qu'ils s'enfuient en Egypte, et, à leur retour de ce pays, ils veulent encore rentrer dans la Judée; mais un avis extraordinaire leur indique Nazaret en Galilée (2, 22). Cette dernière particularité donne la certitude à ce qui n'était d'abord qu'une conjecture, c'est que Matthieu fixe, non, comme Luc, à Nazaret, mais à Bethléem,

la résidence ordinaire des parents de Jésus, et qu'il se représente le départ pour Nazaret comme déterminé par des circonstances imprévues.

On glisse ordinairement, sans soupçon, sur cette contradiction, la cause en est dans le mode de narrer propre à Matthieu; et, sur ce fondement, un commentateur récent a prétendu que cet évangéliste ne disait rien de différent de Luc touchant le domicile des parents de Jésus, attendu qu'il n'en disait rien du tout, n'ayant pas plus de souci de l'exactitude géographique que de l'exactitude chronologique. S'il a nommé, dit-on, la résidence postérieure des parents de Jésus et son lieu de naissance, c'est parce que des prophéties de l'Ancien Testament s'y rattachaient; la résidence des parents de Jésus, avant sa naissance, n'ayant donné lieu à aucune citation semblable, Matthieu n'en a pas parlé; silence qui, d'après sa manière de narrer, ne prouve pas qu'il ait ignoré ce domicile, ni même qu'il l'ait placé à Bethléem (1). Mais, quand même on accorderait que le silence de Matthieu sur la résidence première des parents de Jésus à Nazaret et sur les circonstances qui amenèrent sa naissance à Bethléem, ne prouve rien; cependant l'émigration postérieure de Bethléem pour Nazaret devrait être énoncée de manière à indiquer ou du moins à laisser la possibilité de croire que Bethléem ne fut qu'un lieu de résidence temporaire, et qu'en retournant à Nazaret, ils retournèrent dans leur domicile véritable. Un pareil indice aurait été donné si Matthieu, après le voyage en Egypte, voulant expliquer le départ de Joseph pour Nazaret, faisait ainsi parler la vision que Joseph a en songe : Retournez maintenant dans la terre d'Israël, et même à Nazaret, votre résidence primitive, car vous n'avez plus rien à faire à Bethléem, attendu qu'est accomplie la prophétie où il était dit que l'enfant messianique

(1) Olshausen, bibl. Comm., 1, §. 142 f.

naîtrait dans cette ville. Mais, puisque Matthieu, dit-on, ne tient pas aux localités, nous serons juste et nous ne lui demanderons pas un indice positif; nous ne lui demanderons qu'une chose négative, c'est qu'il ne rende pas absolument impossible d'admettre que Nazaret ait été la résidence ordinaire des parents de Jésus. Cette exigence serait satisfaite si le départ d'Égypte pour Nazaret n'était expressément motivé et s'il était seulement dit que les parents de Jésus retournèrent dans la terre d'Israël d'après un avis venu d'en haut, et se rendirent à Nazaret. A la vérité, on aurait droit d'être surpris de trouver nommée tout d'un coup, et sans avertissement préalable, la ville de Nazaret au lieu de la ville de Bethléem, dont il avait été jusqu'alors question. C'est aussi ce que notre narrateur a senti, et, justement pour cela, il a donné, en détail, la raison du départ pour Nazaret (2, 22 seq.). Or, cette raison, il ne la donne pas comme il devrait le faire, s'il reconnaissait, avec Luc, Nazaret pour le domicile des parents de Jésus; mais il la donne d'une manière opposée, qui prouve invinciblement qu'il leur supposait un domicile autre que celui qui est indiqué par Luc; car, s'il ne fait pas aller en Judée Joseph revenant d'Égypte, il n'exprime pas d'autre motif que la crainte d'Archélaüs; bien plus il attribue à Joseph une inclination à se rendre en Judée, inclination qui est incompréhensible si Joseph n'a été appelé à Bethléem que par le recensement, et qu'on ne peut expliquer qu'en le supposant précédemment domicilié dans cette ville. Enfin, Matthieu, n'indiquant comme motif de l'établissement à Nazaret que la crainte d'Archélaüs (et la perspective de l'accomplissement d'une prophétie), ne peut supposer une résidence originaire à Nazaret, car cette résidence originaire aurait été un motif décisif pour que Joseph y retournât, et il n'en aurait pas fallu d'autre pour l'y déterminer.

Ainsi la difficulté d'une conciliation de Matthieu et de

Luc gît en ceci, que l'on ne peut comprendre comment les parents de Jésus, revenant d'Égypte, purent songer à aller de nouveau à Bethléem, si Bethléem n'était pas le lieu de leur résidence primitive. En conséquence, les efforts des commentateurs se sont surtout appliqués à imaginer des motifs qui aient pu produire, en Joseph et Marie, le désir de retourner dans cette ville. On rencontre, de très bonne heure, des tentatives de ce genre. Justin, martyr, se rattachant à Luc qui, tout en signalant positivement Nazaret comme le domicile des parents de Jésus, ne suppose pas cependant que la ville de Bethléem soit complètement étrangère à Joseph et en fait le lieu d'origine de sa tribu, Justin, disons-nous, paraît indiquer Nazaret comme la résidence, et Bethléem comme le lieu de la naissance de Joseph (1); et Credner croit trouver, dans ce passage de Justin, la source et la conciliation des divergences de nos deux évangélistes (2). Mais d'abord ils ne sont nullement conciliés par là; car, si Nazaret reste toujours le lieu où Joseph avait sa maison, on ne voit aucun motif qui ait pu lui suggérer tout d'un coup, lors de son retour d'Égypte, l'idée d'échanger le lieu qui avait été jusqu'à ce moment sa résidence, pour le lieu de sa naissance, d'autant plus que, d'après Justin même, son premier voyage à Bethléem n'avait pas eu pour but un établissement dans cette ville et avait été uniquement déterminé par le recensement; or ce motif manquait absolument lors du retour d'Égypte. Ainsi l'explication de Justin favorise Luc davantage et ne suffit pas pour concilier Matthieu avec lui. Encore moins peut-on croire que le dire de Justin ait été la source des récits de

(1) Dial. c. Tryph., 78 : Joseph vint de Nazaret, où il demeurait, à Bethléem, d'où il était, pour se faire recenser, ἀνελθύνθαι (Ἰωσήφ) ἀπὸ Ναζαρέτ, ἔνθα ὤκει, εἰς Βηθλὲμ, ὅθεν ἦν, ἀπογράψασθαι. Cependant on pourrait entendre les mots d'où il était, ὅθεν ἦν, comme désignant seulement le lieu de sa

tribu, surtout si l'on réfléchit à l'addition de Justin : Car sa race était de la tribu de Judas, qui habite cette terre, ἀπὸ γὰρ, τῆς κατοικοῦσης τὴν γῆν ἐκείνην φυλῆς Ἰούδα τὸ γένος ἦν.

(2) Beiträge zur Einleit. in das N. T. 1, S. 217. Comparez Hoffmann, S. 238, f., 277 ff.

nos deux évangélistes; car on ne comprend pas comment le récit de Matthieu, où il n'est question ni de Nazaret comme résidence ni du recensement comme motif du voyage à Bethléem, pourrait provenir du passage de Justin, où ces deux faits sont articulés. D'ailleurs, là où, d'une part, on trouve deux récits divergents, et, d'autre part, un moyen terme insuffisant, il est certain que le moyen terme n'est pas la chose primitive, et que les deux récits divergents ne sont pas la chose dérivée; c'est la proposition inverse qui est la véritable; et déjà, à l'occasion des généalogies, nous avons appris à connaître la valeur que Justin ou ses autorités ont pour des conciliations de cette espèce.

Un essai plus sérieux de conciliation a été fait dans le livre apocryphe intitulé *Evangelium de nativitate Mariæ*. D'après cet apocryphe, la maison paternelle de Marie était à Nazaret; et, bien qu'elle eût été élevée dans le temple à Jérusalem et qu'elle y eût été fiancée avec Joseph, néanmoins elle retourna, après les fiançailles, auprès de ses parents, en Galilée. Joseph, au contraire, non seulement était natif de Bethléem, comme Justin paraît vouloir le dire, mais encore il y avait sa maison et il y mena Marie (1). Mais cette conciliation est maintenant trop favorable à Matthieu aux dépens de Luc; le recensement, avec ce qui y appartient, est abandonné et devait être abandonné; car, si Joseph est chez lui à Bethléem, et s'il ne va à Nazaret que pour chercher sa fiancée, ce n'est pas le recensement qui l'aurait appelé dans la première de ces deux villes, et il y serait revenu de lui-même après quelques jours d'absence; surtout, s'il avait à Bethléem son ménage, il n'avait pas besoin, à son arrivée dans cette ville, de chercher une *hôtellerie*, κατὰλυμα, où même il ne trouva pas de place, et il aurait conduit Marie sous son propre toit. Aussi des commentateurs modernes, qui veulent profiter de l'issue offerte par l'apocryphe, mais

(1) C. 1, 8, 10.

qui ne veulent pas abandonner le recensement de Luc, admettent-ils que précédemment Joseph avait habité et travaillé à Bethléem, mais qu'il n'y avait pas possédé une maison proprement dite, et que, lorsque le recensement l'y rappela à l'improviste, il ne s'en était pas encore procuré une (1). Or, ce n'est ni comme domiciliés ni même comme étrangers qui veulent s'établir, que Luc représente les parents de Jésus à Bethléem, mais c'est comme des gens qui ont l'intention de partir après avoir fait le séjour le plus court possible. Si, dans cette donnée, les parents de Jésus paraissent très pauvres, Olshausen, afin de concilier la divergence dont il s'agit ici, aime mieux les enrichir, et il dit qu'ils avaient des possessions aussi bien à Bethléem qu'à Nazaret; qu'ils auraient pu s'établir dans l'une comme dans l'autre de ces deux villes; mais que des circonstances inconnues les faisaient, après le retour d'Égypte, incliner vers Bethléem jusqu'au moment où un avertissement céleste tourna leurs pas d'un autre côté. Ce motif, que Olshausen laisse indécis, et qui faisait désirer aux parents de Jésus de s'établir à Bethléem, est précisé par d'autres commentateurs, Heydenreich, par exemple (2), qui disent qu'il leur parut convenable de faire élever dans la ville de David le fils de David, qui leur était accordé.

Ainsi il faudrait que les théologiens portassent la complaisance dans la bonne foi de Neander jusqu'à avouer avec lui que Luc ne connaît ni ce dessein des parents de Jésus de se fixer à Bethléem, ni les causes qui les déterminèrent à y renoncer, et que Matthieu seul est instruit de cette particularité. Mais quelles sont donc les causes de ce prétendu changement de dessein que Matthieu sait indiquer? la visite des mages, le massacre des innocents, les visions en songe lors de la fuite, tous récits qui, cela est démontré, sont dépourvus

(1) C'est ainsi que s'exprime Paulus, *exeg. Handbuch*, 1, 2, S. 178.

(2) Ueber die Unzulässigkeit der mythischen Auffassung u. s. f. 1, S. 101.

d'un caractère historique, et qui, par conséquent, ne peuvent servir à motiver un changement de domicile de la part des parents de Jésus. D'un autre côté, Neander confesse que le rédacteur du premier évangile a pu ne rien savoir du motif particulier qui amena, suivant Luc, le voyage à Bethléem, et, par cette raison, prendre cette dernière ville pour le domicile originaire des parents de Jésus; et il ajoute qu'au fond, les deux récits peuvent être dans un accord réel, bien que les deux écrivains n'aient eu aucune conscience de cet accord (1). Mais nous demanderons comme plus haut : sur quoi Luc fonde-t-il le voyage à Bethléem? sur le recensement, lequel, d'après nos recherches précédentes, est un appui aussi fragile pour le récit de Luc que le massacre des innocents avec ses suites l'est pour celui de Matthieu. Donc, il ne s'agit pas, non plus, ici de sauver les deux faits racontés, en accordant que l'un des narrateurs a ignoré ce que l'autre rapportait; car non seulement chacun d'eux a contre soi l'ignorance de l'autre, mais encore l'invraisemblance de son propre récit.

Mais il faut encore distinguer plus exactement les faces isolées et les éléments des deux narrations. D'après ce qui a été observé plus haut, le changement de domicile des parents de Jésus dont parle Matthieu, tient aux récits non historiques sur le massacre des enfants à Bethléem et sur la fuite en Égypte, de telle sorte que, sans cela, il n'y a plus aucun motif de changer de résidence; en conséquence, nous passerons, pour ceci, du côté de Luc, qui fait résider les parents de Jésus dans le même lieu, après comme avant la naissance de l'enfant; mais, d'un autre côté, l'assertion de Luc, qui dit que Jésus naquit en un lieu autre que celui où résidaient ses parents, tient à une donnée aussi peu historique, c'est-à-dire au recensement, donnée sans laquelle il ne reste plus aux parents de Jésus aucun motif d'entreprendre un aussi long

(1) L. J. Ch., 8. 33.

voyage à l'approche des couches de Marie. Nous inclinons donc, en ceci, du côté de Matthieu, car il place la naissance de Jésus, non dans un lieu étranger, mais dans le domicile même de ses parents. Cependant, jusqu'à présent, nous n'avons obtenu qu'une conclusion négative, c'est que les assertions des évangélistes sont sans garantie lorsqu'ils prétendent que les parents de Jésus ont habité d'abord un lieu différent de celui où ils demeurèrent plus tard, et que Jésus est né ailleurs que dans le domicile habituel de ses parents. Cherchons maintenant une conclusion positive, et examinons quel a été réellement le lieu de sa naissance.

A cet égard, nous sommes tirés dans des directions opposées. En effet, le lieu de la naissance de Jésus, lieu où, d'après le résultat de notre examen, nous n'avons aucune raison de supposer même que ses parents habitassent, est, dans les deux évangiles, Bethléem; et, d'autre part, le lieu de sa résidence postérieure, qu'une assertion sans garantie nous empêche seule, d'après les mêmes résultats, de considérer comme son domicile primitif, et par conséquent comme son lieu de naissance, est, dans les deux évangiles, également Nazaret. La contradiction est insoluble si les deux directions nous attirent avec autant de force l'une que l'autre, mais elle se résout dès qu'une des cordes casse et nous laisse suivre, sans obstacle, l'autre direction. Considérons d'abord la valeur de l'assertion qui place la résidence postérieure des parents de Jésus dans la ville galiléenne de Nazaret. Elle ne s'appuie pas seulement sur les passages du second chapitre de Matthieu et de Luc où il est dit que les parents de Jésus résidèrent à Nazaret après sa naissance, mais elle s'appuie sur une série non interrompue de données prises dans les évangiles et dans la plus ancienne histoire ecclésiastique. Le Galiléen, le Nazaréen était le nom perpétuel de Jésus. Philippe le présente comme Jésus de Nazaret à Nathanaël, qui répondit à cette présentation en

demandant : Quoi de bon peut produire Nazaret (Joh. 1, 46 seq.) ? Nazaret est désigné, non seulement comme le lieu où il était élevé, *ὃς ἐν τῷ Ναζαρεθ* (Luc, 4, 16), mais encore comme sa patrie, *πατρις* (Matth., 13, 34. Marc, 6, 1). Il est distingué dans le monde par le surnom de Jésus le Nazaréen (Luc, 18, 37), et il est invoqué sous ce nom par les démons (Marc, 1, 24). Même sur la croix, l'inscription le désigne comme Nazaréen (Joh. 19, 19), et, après sa résurrection, les apôtres annoncent partout Jésus de Nazaret (A. Ap., 2, 22) et ils font des miracles en son nom de Nazaréen (A. Ap., 3, 6). Ses partisans, encore long-temps après lui, furent appelés Nazaréens, et ce ne fut que plus tard que ce nom passa à une secte hérétique (1). Cette dénomination suppose, sinon que Jésus était natif de Nazaret, du moins qu'il y avait fait un séjour assez prolongé, séjour qui ne peut comprendre que la première période de sa vie, passée au sein de sa famille, puisque Jésus, d'après des renseignements dignes de foi (Luc, 4, 16 seq. et les passages parallèles), n'a, pendant sa vie publique, séjourné que temporairement à Nazaret ; donc, sa famille, et en particulier son père et sa mère, doivent avoir habité Nazaret pendant son enfance ; et, s'il est prouvé qu'ils y ont habité une fois, il faut admettre qu'ils y ont habité toujours, car nous n'avons aucun motif historique d'admettre qu'ils aient changé de domicile, de sorte qu'une des deux assertions contradictoires a toute la solidité que l'on peut attendre de faits d'une antiquité si reculée et si obscure.

Cependant l'autre proposition, à savoir que Jésus est né à Bethléem, ne repose pas seulement sur le premier chapitre de l'évangile, mais elle repose aussi sur une attente qu'autorise le passage d'une prophétie d'après laquelle le Messie naîtra à Bethléem (comparez le passage avec Matth., 2, 5 et suiv. Joh., 7, 42) ; mais cela même est un appui dange-

(1) Tertull., adv. Marcion. 4, 8. Epiph. hæres, 29, 1.

reux dont se passerait volontiers celui qui veut conserver, comme un fait historique, la naissance de Jésus à Bethléem. Car, lorsque la relation de l'accomplissement d'un événement est précédée d'une longue attente de ce même événement, on est naturellement porté à soupçonner que le récit où l'on dit que la chose attendue est arrivée doit sa naissance à la croyance où l'on était que cette chose même arriverait. A plus forte raison, le soupçon serait-il justifié si cette attente était mal fondée; or, c'est ici le cas, car l'événement devrait avoir confirmé une fausse explication d'une prophétie. Ainsi ce fondement prophétique sur lequel on établit que Jésus est né à Bethléem, ôte toute sa force au fondement historique qui pourrait se trouver dans le chapitre deuxième de Matthieu et de Luc, car le renseignement donné par les deux évangélistes, reposant sur l'explication de la prophétie, tombe avec elle. A part les deux motifs indiqués, on en cherche vainement un autre qui autorise à placer la naissance de Jésus à Bethléem; nulle part ailleurs il n'est question, dans le Nouveau Testament, de la naissance de Jésus dans cette ville; nulle part on ne trouve trace d'un rapport quelconque de Jésus avec ce lieu prétendu de sa naissance, et il ne fait pas même à Bethléem l'honneur de la visiter, honneur qu'il ne refuse pas à l'indigne Nazaret; nulle part il n'invoque le fait de sa naissance dans cette ville comme preuve concomitante de son caractère messianique; et cependant il y est sollicité de la manière la plus précise, car plusieurs prennent ombrage de son origine galiléenne et objectent que le Messie doit venir de Bethléem, la ville de David (Joh., 7, 42) (1). A la vérité, Jean ne dit pas ici que ces objections aient été exprimées en présence de Jésus (2); mais, puisque, immédiatement avant (V. 39), rap-

(1) Comparez K. Ch. L. in Schmidt's Bibliothek, 3, 1, S. 123 f.; Kaiser, bibl. Theol., 1, S. 230.

(2) C'est sur quoi s'appuie, par exemple, Heydeureich, über die Unzulässigkeit u. s. f. S. 99.

portant un discours de Jésus, il y a joint la réflexion qu'alors l'*esprit saint*, πνεῦμα ἅγιον, n'avait pas encore été donné, il aurait été à propos d'ajouter ici aussi par forme d'explication que le peuple ne connaissait pas encore la naissance de Jésus à Bethléem. On trouvera une pareille observation trop insignifiante pour un apôtre tel que Jean; cependant une chose est certaine, il a eu *plusieurs fois* à parler de l'opinion où l'on était que Jésus était natif de Nazaret, et de la répulsion qu'excitait cette opinion; il aurait donc dû, s'il avait su que Jésus était né ailleurs, ajouter une remarque corrective; sans cela, par une fausse apparence, il faisait croire à ses lecteurs qu'il croyait aussi Jésus natif de Nazaret. Or, ce n'est pas seulement dans le passage cité plus haut qu'il est question de la répulsion excitée par l'origine nazaréenne de Jésus; ailleurs (1, 46 seq.) on voit Nathanaël se récrier là-dessus, sans que l'opinion qu'il se forme soit rectifiée médiatement ou immédiatement; car, dans la suite, il n'apprend pas que cet homme de bien n'est réellement point de Nazaret, au contraire on lui fait savoir que de Nazaret aussi quelque chose de bon peut provenir. Être né à Bethléem était une circonstance importante pour confirmer la croyance à son caractère messianique; donc, s'il était né dans cette ville, même d'une manière accidentelle, on ne comprendrait pas comment les siens pouvaient l'appeler constamment Nazaréen, sans opposer le titre honorable de Bethléémite au surnom de Galiléen, que ses adversaires prononçaient avec un accent d'hostilité. Ainsi on est dépourvu de tout témoignage historique valable qui autorise à placer la naissance de Jésus à Bethléem. Des faits historiques positifs sont même contraires à cette opinion; il est certain, en effet, que les parents de Jésus ont habité Nazaret après sa naissance, et sans doute aussi auparavant, puisque nous n'avons aucun renseignement qui nous autorise à croire le contraire; il est certain encore, en l'absence

de toute indication contradictoire digne de foi, que Jésus n'est pas né dans un lieu différent du domicile de ses parents; double certitude qui n'est pas conciliable avec le dire qui place sa naissance à Bethléem. Ce sera donc sans effort que nous renoncerons à cette dernière ville, et nous admettrons que, très vraisemblablement, il est né à Nazaret, puisque nous n'avons aucune trace sûre qui nous conduise ailleurs.

Sur ce point les deux évangélistes seraient, dans le rapport suivant : chacun d'eux, dans les circonstances accessoires, a raison et tort à moitié ; Luc a raison de soutenir que le domicile antérieur des parents de Jésus est le même que leur domicile postérieur, et là Matthieu a tort ; Matthieu est dans le vrai lorsqu'il dit que le lieu de naissance de Jésus est le même que le lieu de résidence de ses parents, et là l'erreur est du côté de Luc. Quant au fond, Luc a pleinement raison en faisant demeurer à Nazaret les parents de Jésus, avant comme après la naissance de leur fils ; et Matthieu, qui dit qu'ils s'y établirent après la naissance de Jésus, n'énonce qu'un fait à moitié vrai ; mais en soutenant que Jésus est né à Bethléem, tous deux ont décidément tort. Or, d'où vient tout ce qu'il y a de faux dans l'un et l'autre ? de l'opinion juive à laquelle ils cédèrent, que le Messie devait naître à Bethléem. D'où vient tout ce qu'ils ont de vrai ? du fait qu'ils trouvèrent établi, que Jésus avait toujours passé pour Nazaréen. D'où vient enfin l'inégale proportion de vrai et de faux qui se voit dans tous les deux, et la prédominance que le faux a dans le récit de Matthieu ? de la différente manière dont l'un et l'autre ont rattaché leurs récits aux prémisses établies plus haut. Deux points étaient à concilier : un fait historique, à savoir que Jésus était connu comme Nazaréen, et une exigence prophétique d'après laquelle, comme Messie, il devait être né à Bethléem. Matthieu, ou plutôt la légende qu'il suivit, en raison de la tendance prédominante que l'on remarque dans cet évangile

à appliquer les prophéties, présenta la conciliation de manière que la prophétie qui indiquait Bethléem l'emporta, que cette ville fut considérée comme le séjour primitif des parents de Jésus, et Nazaret comme un asile où ils ne furent conduits que par la marche ultérieure des choses. Au contraire, Luc, plus fidèle à recueillir les faits historiques, adoptant une modification de la légende ou modifiant lui-même la légende, mit l'importance prépondérante du côté de Nazaret que lui donnait l'histoire, il en fit le domicile primitif des parents de Jésus, et leur séjour à Bethléem ne fut considéré que comme une résidence temporaire occasionnée par une circonstance fortuite.

Les choses étant ainsi, personne ne voudra ni laisser indécise avec Schfeiermacher (1) la question de savoir dans quel rapport les récits sont avec le fait réel, ni, avec Siefert (2), se décider exclusivement pour Luc (3).

(1) Ueber den Lukas, S. 49. Une semblable hésitation se voit dans Theile, zur Biographie Jesu, S. 15.

(2) Ueber den Ursprung, u. s. w., S. 68 f. u. S. 138.

(3) Comparez Ammon, Fortbildung, 1, S. 191 ff.; De Wette, exeget. Handb. 1, 2, S. 24 f.; George, S. 84 ff. C'est un fait que différents narrateurs essaient différentes explications d'une même donnée, et qu'ensuite les explications

sont souvent réunies dans un seul et même livre. On en peut rapporter une foule d'exemples pris dans l'Ancien Testament. Ainsi la Genèse donne trois dérivations du nom d'Isaac, comme il a été remarqué plus haut p. 178; deux du nom de Jacob (25, 26. 27, 16); deux des noms d'Edom (25, 25, 25. 30) et de Bersaba (21, 31. 26, 33.) Comparez De Wette, Kritik der mos. Gesch. S. 110; 118 ff., et mes écrits polémiques, 1, 1., S. 83 ff.

CINQUIÈME CHAPITRE.

PREMIÈRE VISITE DU TEMPLE ET ÉDUCATION DE JÉSUS.

§ XXXIX.

Jésus, âgé de douze ans, dans le Temple.



L'évangile de Matthieu garde le silence sur tout l'intervalle écoulé depuis le retour d'Égypte des parents de Jésus, jusqu'à son baptême par Jean-Baptiste; et Luc lui-même ne rapporte qu'une seule aventure dans le long espace compris entre sa première enfance et son âge viril : c'est la manière dont, à douze ans, il se comporta dans le Temple de Jérusalem (2, 41-52). Ce récit des commencements de la jeunesse de Jésus se distingue, d'après la juste remarque de Hesse (1), des récits relatifs à son enfance qui ont été examinés jusqu'ici; et il s'en distingue en ceci : c'est que Jésus n'y joue plus un rôle simplement passif, mais qu'il y donne une preuve de sa haute destination. Et de tout temps on a attaché un prix particulier à cette preuve, qui nous montre le moment où Jésus prit conscience de tout ce qu'il était (2).

A l'âge de douze ans où, d'après la coutume juive, l'enfant prenait part lui-même aux rites sacrés, Jésus, conformément à ce récit, fut amené à Jérusalem par ses parents, qui, ce semble, le conduisirent alors pour la première fois à la fête de Pâques. Le temps de la fête s'étant écoulé, les parents se mirent en route pour retourner chez eux. D'abord ils ne s'inquiétèrent pas de ne point voir leur fils avec eux,

(1) *Geschichte Jesu*, 1, S. 110.

(2) *Olshausen, bibl. Comm.* 1, S. 145 f.

pensant qu'il était quelque part ailleurs dans la compagnie des voyageurs ; ce ne fut qu'après avoir fait une journée de marche , et l'avoir vainement cherché auprès de leurs parents et connaissances , qu'ils retournèrent à Jérusalem pour avoir de ses nouvelles. Cette conduite des parents de Jésus peut surprendre ; on croit devoir leur supposer une surveillance attentive sur l'enfant céleste qui leur avait été confié , et l'on ne comprend pas qu'ils l'aient perdu si long-temps de vue. Aussi , leur a-t-on , de différents côtés , reproché de la négligence et l'oubli de leurs devoirs (1). Mais on trouvera naturel et juste que des parents n'aient pas tenu continuellement sous leurs yeux , avec une attention inquiète , un garçon de douze ans , ce qui , dans l'Orient , est autant que chez nous un garçon de quinze , et aussi formé de caractère que Jésus avait déjà dû se montrer (2). Si , au moment du départ , il n'était pas auprès d'eux , il aurait été inutile de le chercher dans le tumulte de la capitale encombrée d'une multitude d'étrangers , et de laisser partir , pendant ce temps , leurs compatriotes. Le meilleur parti était celui que prirent les parents de Jésus : c'était de suivre , après avoir attendu quelque temps , la caravane galiléenne , au milieu de laquelle ils avaient toute raison de supposer leur fils , puisqu'ils y avaient des parents et amis , συγγενεῖς καὶ γνωστούς (3).

Revenus à Jérusalem , ils trouvent , le troisième jour , leur fils dans le Temple , sans doute dans une des salles extérieures , et au milieu d'une assemblée de docteurs. Il était occupé à converser avec eux , et il excitait l'admiration générale (V. 45 , seq.). D'après quelques indices , il semblerait qu'ici Jésus occupe , vis-à-vis des docteurs , une position supérieure à celle qui pouvait convenir à un enfant de douze ans. Déjà , le mot *assis* , καθεζόμενον (V. 46), a excité des

(1) Olshausen , l. c. S. 146.

S. 103 ; Tholuck , Glaubwürdigkeit , S. 216 ff.

(2) Hase , Leben Jesu , § 57 ; Heydenreich , über die Unzulässigkeit u. s. f. 1 ,

(3) Voyez l'explication de Tholuck , l. c. S. 214 ff.

scrupules ; car, d'après ce que les Juifs nous ont appris, ce ne fut qu'après la mort du rabbin Gamaliel, mort arrivée long-temps après, que les élèves des rabbins prirent l'habitude de s'asseoir ; jusque là, ils avaient été astreints à se tenir debout (1) ; mais cette tradition juive est douteuse (2). On a encore trouvé surprenant que Jésus ne fût pas seulement *auditeur*, ἀκούων, mais qu'il prît aussi la parole pour *interroger*, ἐπερωτῶν, et qu'il parût se comporter à l'égard des docteurs comme leur maître. A la vérité, c'est ce rôle que lui attribuent les évangiles apocryphes, d'après lesquels Jésus, dès avant l'âge de douze ans, embarrassait tous les docteurs par ses questions, et découvrit à celui qui lui apprenait l'alphabet, la signification mystique des lettres ; selon ces mêmes apocryphes, dans la visite du Temple, il met en discussion des questions controversées, telles que celle sur le Messie, à la fois fils et seigneur de David (Matthieu, 22, 41, seq.), et aussitôt il résout toutes les difficultés (3). Sans doute, si les mots *interroger* et *répondre*, ἐρωτᾶν, ἀποκρίνεσθαι, devaient s'entendre comme si Jésus jouait, dans cette scène, le rôle de docteur, il nous faudrait, à cause d'une particularité si peu naturelle (4), suspecter le récit évangélique. Mais rien ne nous oblige à comprendre ainsi ces expressions ; car, d'après la coutume juive, l'enseignement rabbinique était de telle sorte que non seulement les maîtres interrogeaient les élèves, mais encore les élèves interrogeaient les maîtres quand ils avaient besoin d'explications sur quelques points (5). Ici donc, nous pouvons admettre, avec d'autant plus de vraisemblance, des questions convenables à un enfant, que notre texte, non sans inten-

(1) Megillah, f. 21, dans Lightfoot, sur ce passage.

(2) Voyez dans Kuinzel, in Luc. p. 353.

(3) *Evangel. Thomæ*, c. 6. seq. ; dans Thilo, p. 288 seq. ; et *Evang. in-*

fant. arab. c. 48 seq., p. 123 seq. dans Thilo.

(4) Olshausen regarde aussi cette particularité comme peu naturelle.

(5) Voyez les preuves (p. ex. Hieros. Taanith 67. 4) dans Westein et Lightfoot sur ce passage.

tion, ce semble, fait tomber l'admiration des docteurs, non pas sur les demandes, mais sur les *réponses* de Jésus, ἀποκρίσεις. C'était là, en effet, que Jésus pouvait le mieux se montrer élève intelligent; cependant, Tholuck remarque avec raison, au sujet des demandes mêmes, que ce ne serait pas l'unique exemple où un élève d'un esprit indépendant, qui était âgé de douze ans, mais dont le développement égalait celui d'un enfant de quinze, aurait donné à songer à son maître. Et avec l'étroitesse et la superstition de plusieurs idées rabbiniques, on comprend facilement, ainsi que Hess le fait observer, que le sens droit de l'enfant ait, par de libres questions, mis les docteurs dans un embarras mêlé d'étonnement. Ce qui pourrait paraître plus difficile à admettre, c'est que le jeune Jésus ait été assis *au milieu des maîtres*, ἐν μέσῳ τῶν διδασκάλων; car ce qui convenait à un élève, saint Paul nous l'apprend (A. Ap. 22, 3), c'était de s'instruire *aux pieds* des rabbins, παρὰ τοὺς πόδας; ceux-ci étaient placés sur des sièges, les élèves étaient assis par terre (1), mais ils ne prenaient pas place au milieu des maîtres. A la vérité, on croit pouvoir expliquer l'expression *au milieu*, ἐν μέσῳ, tantôt en disant qu'elle signifie seulement, être assis entre les maîtres, qui étaient placés dans leurs chaires, et *au milieu desquels* Jésus était assis par terre avec d'autres élèves (2), tantôt en disant qu'elle signifie *en compagnie des maîtres*, c'est-à-dire dans la synagogue (3). Mais, d'après le sens des mots, *être assis au milieu de gens*, καθέζεσθαι ἐν μέσῳ τινῶν, paraît désigner, sinon, comme Schrefftgen le croit, *in majorem Jesu gloriam* (4), une place d'honneur, au moins une situation égale à celle qu'occupent les autres (5). Or, que l'on trouve vraisemblable ou non, avec Tholuck, que les docteurs juifs

(1) Lightfoot, *Horæ*, p. 742.(4) *Horæ*, 2, p. 886.(2) Paulus, *exeg. Handb.*, 1, 2, S.(5) De Wette, *exeg. Handb.* 1, 2,

279.

S. 26.

(3) Kuinzel, l. c., p. 553.

aient fait asseoir auprès d'eux l'enfant remarquable , on aurait ici , au plus , une expression exagérée , employée par le narrateur , laquelle ne prouverait rien contre la vérité intrinsèque de son récit.

Ici le narrateur place le reproche que la mère de Jésus adressa à son fils retrouvé , en lui demandant pourquoi il n'a pas épargné à ses parents les mortelles inquiétudes de cette recherche ; à quoi il répond (et cette réponse est , à vrai dire , le but de toute l'histoire) qu'ils auraient pu savoir qu'il ne fallait le chercher nulle part ailleurs que dans la maison de son père , dans le Temple (V. 48, seq.). Cette désignation de Dieu comme *père* , τοῦ πατρὸς , pourrait être prise d'une manière indéterminée , et signifier que Dieu est le père de tous les hommes , et par conséquent le sien ; mais on ne peut l'entendre ainsi , car le mot *de moi* , μου , empêche cette interprétation , puisqu'en ce sens on devrait attendre *de nous* , ἡμῶν , comme dans Matthieu , 6 , 9 ; et ce qui l'empêche surtout , c'est que les parents de Jésus ne comprennent pas ce discours (V. 50) ; circonstance qui indique positivement que cette expression doit avoir un sens particulier. Or , ce sens ne peut être ici que le mystère de la messianité de Jésus , qui , en qualité de Messie , était *filz de Dieu* , υἱὸς Θεοῦ , dans une acception spéciale. Mais Jésus a-t-il commencé à avoir , dès sa douzième année , la conscience de sa qualité messianique ? Cela pourrait paraître douteux de notre point de vue , à nous qui , ayant démontré le caractère purement mythique de la naissance et de l'enfance , avons retranché toutes les causes externes , tant naturelles que surnaturelles , capables d'éveiller cette conscience dans l'enfant Jésus. On dira qu'une vocation particulière , comme , par exemple , celle d'un poète ou d'un artiste , dépendant uniquement de dispositions internes qui se font sentir de bonne heure , peut se manifester très précocement ; mais qu'une vocation qui s'applique aux affaires du monde , et dans laquelle la réa-

- lité actuelle joue le rôle essentiel, telle qu'est, par exemple, la vocation de l'homme d'État, du général, du réformateur religieux, et, par conséquent, aussi de Messie, peut difficilement s'être jamais fait sentir de si bonne heure chez l'homme même le plus heureusement né; car elle exige la connaissance des circonstances contemporaines, connaissance qu'une observation prolongée et une expérience mûrie sont seules en état de donner. Cependant il faut ici faire une distinction: autre est la conscience de la vocation, conscience qui en embrasse, dans une claire réflexion, toutes les conditions, et qui ne peut être, en effet, que le fruit d'un âge plus avancé; autre est le simple pressentiment immédiat qui dévoile, par des signes caractéristiques, quelquefois de très bonne heure, le germe essentiel de la vocation future et la force qui un jour le développera. Or, ce que l'enfant Jésus nous fait entendre ici, n'est pas autre chose que ce simple prélude de l'âme; encore loin de tout rapport plus précis avec la religion mosaïque, avec les prophètes, avec la hiérarchie, avec les sectes, avec les païens, etc., le sentiment intime qu'il a Dieu pour père, et qu'il est avec lui dans une communication intérieure d'esprit et de cœur, est le germe le plus naturel d'où, plus tard et avec plus de développement, devait sortir, en Jésus, la conscience de sa position messianique (1).

Il est dit, immédiatement après (V. 50), des parents de Jésus, qu'ils ne comprirent pas cette expression. Dans toute autre manière que la nôtre de concevoir l'histoire des premières années de Jésus, cela doit paraître fort surprenant, car l'ange annonciateur avait appris à Marie (Luc, 1, 32, 35) que son fils serait appelé, au sens propre, *fils de Dieu*, υἱὸς Θεοῦ; et cette annunciation d'une part, de l'autre l'accueil brillant que l'enfant avait reçu lors de sa première présentation dans le Temple, pouvaient leur indiquer qu'il aurait quelque relation spéciale avec ce lieu sacré. Les parents de

(1) Comparez Neander, L. J, Ch. . 8, 57 f.

Jésus, ou du moins Marie, de laquelle il est dit, à diverses reprises, qu'elle avait conservé soigneusement dans son cœur les communications surnaturelles relatives à son fils, ne devait pas être embarrassée un seul moment par le langage qu'il tenait alors. Mais aussi, dès la première présentation dans le Temple, l'évangéliste rapporte, V. 33, que les parents de Jésus avaient été surpris du discours de Siméon, par conséquent qu'ils ne l'avaient pas bien compris. Et quand l'évangéliste consigne le témoignage de cette surprise, ce n'est pas à propos du passage du discours de Siméon, où il est dit que leur enfant sera une cause non seulement d'*élévation*, εἰς ἀνάστασιν, mais encore de *chute*, εἰς πτώσιν, et qu'un *glaive*, ῥομφαία, percera le cœur de sa mère; rien ne leur ayant encore été révélé sur cette partie de la vocation et de la destinée de Jésus, il aurait été naturel qu'ils s'en étonnassent; mais c'est à propos des expressions de la joie du vieillard apercevant le Sauveur, qui servira à la glorification d'Israël et à l'illumination des *gentils*, ἔθνη. Siméon ne fait ses dernières révélations qu'après la surprise témoignée par les parents. Et, de nouveau, remarquons que leur surprise ne porte pas, non plus, sur les relations que Siméon annonce entre Jésus et les païens; en effet, elle aurait été mal placée, car les relations du Messie avec les païens se trouvent déjà dans l'Ancien Testament. Il ne reste donc plus, comme cause de leur surprise, que la révélation, faite par Siméon, du caractère messianique de l'enfant; or, cette qualité de Messie leur avait été annoncée depuis longtemps par des anges, et elle avait été reconnue par Marie dans son cantique. Donc, s'il est incompréhensible plus haut que le langage de Siméon les ait étonnés, il ne l'est pas moins ici, dans un passage qui suppose historiques les récits antécédents, que les paroles de Jésus ne leur soient pas intelligibles, et nous devons dire: s'il s'était passé précédemment des événements aussi extraordinaires que ceux qui sont rapportés par Luc lui-même, les parents de Jésus auraient compris les paroles de leur fils; or, ils ne les ont pas comprises, donc ces événements n'ont

pas en lieu. De notre point de vue, on conçoit sans peine que les parents n'aient pas entendu le sens de l'expression employée par leur fils, puisque la réponse qu'il leur fit était la première manifestation précise de sa nature supérieure. Mais on ne doit pas moins se demander si le témoignage de la surprise des parents est un trait véritablement historique, ou s'il n'a été ajouté par le narrateur évangélique que dans l'intérêt de son récit merveilleux ; car c'est le propre de pareils récits d'en laisser les personnages dans une continuelle disposition à l'étonnement, de telle sorte qu'ils expriment leur surprise et déclarent ne pas comprendre non seulement à la première apparition de la merveille, mais encore à la seconde, à la troisième, à la dixième, tandis qu'ils devraient y être familiarisés depuis long-temps ; et naturellement cette impossibilité prolongée de comprendre a pour but de donner d'autant plus de grandeur à la communication divine. Plus loin, nous avons encore à faire une observation semblable ; sans doute on croira facilement que la mère de Jésus ait gravé dans son esprit la scène du Temple, et que, le corps de l'enfant croissant heureusement, la croissance de son esprit n'ait été pas moins prospère ; c'est, en effet, ce que portent deux remarques finales de l'évangéliste, l'une où il est dit que la mère de Jésus renferma dans son cœur toutes ces paroles, V. 51, et l'autre où il est dit que l'enfant continua à croître en âge et en sagesse, V. 52. Malgré l'apparence naturelle de ces remarques, on peut se demander si elles sont, chez l'évangéliste, le fruit de ses renseignements historiques et de ses réflexions, ou plutôt si elles n'ont pas été formées sur le type de la légende héroïque des Hébreux, type auquel ces formules de conclusion et de transition appartenaient comme nous l'avons vu plus haut (1).

(1) Voyez plus haut, p. 139 et p. 298.

Comparez encore particulièrement : 1 Sam., 2, 26 (LXX) : Καὶ τὸ παιδάριον Σαμουὴλ ἱποριύετο μεγαλυνόμενον, καὶ ἐγαθὸν καὶ μετὰ Κυρίου καὶ μετὰ ἀνθρώπων.

Luc 2, 52 : Καὶ Ἰησοῦς προέκοπτε σοφίᾳ καὶ ἡλικίᾳ, καὶ χάριτι παρὰ θεοῦ καὶ ἀνθρώποις.

Comparez encore ce que Josèphe, *Antiq.* 2, 9, 6, dit de la grâce enfantine de Moïse, χάρις παιδική.

Ainsi, d'après ce qui précède, le récit de la première apparition de Jésus dans le Temple ne contient aucun trait historiquement invraisemblable; au plus présente-t-il quelques coups de pinceau que le narrateur y a ajoutés de son chef. Il n'est pas non plus, comme quelques uns des récits précédents, dans un rapport d'exclusion réciproque avec une autre narration. Si donc il n'est pas en contradiction avec un renseignement positivement historique dont il sera question plus tard, et dont nous ne pouvons encore nous occuper ici, il ne porte aucun signe qui le frappe d'un caractère non historique, excepté peut-être la circonstance de ne se trouver que dans un seul évangile, et de se trouver dans un chapitre où l'introduction d'éléments non historiques a été facile, et dont les portions considérées jusqu'ici sont en réalité purement mythiques. Mais cela est trop peu précis pour compromettre le caractère de notre récit. Exempt d'indices négatifs qui y trahissent un caractère non historique, il ne peut être ébranlé, quand même on montrerait positivement un puissant intérêt dogmatique et poétique qui aurait été capable d'inspirer l'invention d'une pareille scène.

On sait en effet que, pour de grands hommes qui se sont distingués dans l'âge mûr par leur supériorité, on s'est complu à recueillir les premiers mouvements, les premiers préludes de leur intelligence, et là où l'histoire n'apprenait rien, on a imaginé des détails d'après la vraisemblance (1). On trouve, en particulier, beaucoup de preuves de cette tendance dans l'histoire et dans la légende hébraïques. Ainsi il est dit de Samuel, dans l'Ancien Testament, que dès son enfance il avait eu une révélation divine et le don de la prophétie (1, Sam., 3). Quant à Moïse, sur l'enfance duquel se tait l'Ancien Testament, la tradition postérieure que suivent Josèphe et Philon, savait raconter des témoignages frappants de son développement précoce. Si dans le

(1) Comparez Tholuck, §. 209.

récit évangélique l'enfant Jésus montre une intelligence au-dessus de son âge, Josèphe, d'après la légende, en rapporte autant de Moïse (1). Si Jésus s'écarte du vain tumulte de la ville mise en mouvement par la fête, et s'il trouve, dans le Temple, auprès des docteurs, l'entretien qui lui convient le mieux, de même l'enfant Moïse était attiré, non par les jeux de l'enfance, mais seulement par des occupations sérieuses, et de bonne heure il fallut lui donner des maîtres auxquels il se montra bientôt supérieur, comme Jésus âgé de douze ans (2).

D'après la constitution spéciale des hommes dans l'Orient et d'après la coutume juive, la douzième année formait un point du développement auquel on aimait à rattacher des manifestations particulières du génie qui s'éveille. Dès cet âge en effet, comme chez nous dès l'âge de quatorze ans environ, le jeune garçon était considéré comme sorti de la période de l'enfance (3). En conséquence, la tradition admit, au sujet de Moïse, qu'à l'âge de douze ans il avait quitté la maison paternelle pour devenir un organe indépendant des révélations divines (4). Samuel, pour lequel l'Ancien Testament ne précise pas à quel âge le don de prophétie lui fut communiqué, avait, suivant la tradition postérieure, pro-

(1) Josèphe, *Antiq.* 2, 9, 6 : Il avait une intelligence au-dessus de son âge, σύνεσις δὲ οὐ κατὰ τὴν ἡλικίαν ἐφύετο αὐτῷ, κ. τ. λ.

(2) Philo de *vita Mosis*, Opp. de Mangey, vol. 2, p. 83 seq : Il ne se complaisait pas comme un autre enfant aux jeux, aux ris et aux bouffonneries; mais, faisant preuve de pudeur et de gravité, il s'appliquait à écouter et à voir ce qui devait être utile à son âme. Des maîtres de différents lieux vinrent auprès de lui; mais en peu de temps il surpassa leurs sciences, devançant l'enseignement par le fait de son heureuse nature, οὐχ οἷα κομιδῇ γήπιος ᾔδειτο τωθασμοῖς καὶ

γλῶσσι καὶ παιδιαῖς... ἀλλ' αἰδῶ καὶ σιμνότητα παραφαίνων, ἀκούσματος καὶ θαύματος, ἃ τὴν ψυχὴν ἐμελλεν ὠφελήσων, προσεῖχε. Διστάστοι δ' εὐθὺς ἀλλαχόθεν ἄλλος, παρῆσαν.... ὧν ἐν οὐ μακρῷ χρόνῳ τὰς δυνάμεις ὑπερίβαλεν, εὐνοίᾳ φύσει φθάνων τὰς ὑφηγήσεις.

(3) Chagiga, dans Wetstein, sur ce passage : a xii anno filius censetur maturus. De même Joma f. 82, 1. Berachoth f. 24, 1; au contraire Bereschith Rabba, 63 (dans Wetstein) indique la treizième année comme année décisive.

(4) Schemoth R. dans Wetstein : Dixit R. Chama : Moses duodenarius avulsus est a domo patris sui, etc.

phétisé dès sa douzième année (1). La tradition voulut encore que les sages jugements rendus par Salomon et par Daniel (1. Reg. 3, 23 seq. ; Suzan. , 45 seq.) l'eussent été dès la douzième année de ces personnages (2). Il serait bien possible que dans la première communauté chrétienne on eût fait le raisonnement suivant : Si , dans ces grands hommes de l'Ancien Testament , l'esprit qui les animait a donné des preuves d'activité dès la douzième année, il ne peut pas être demeuré caché plus long-temps dans Jésus; et si , dès cet âge, Samuel, Daniel et Salomon se sont montrés, les deux premiers, prophètes inspirés de Dieu, et le dernier, roi sage, ce qu'ils furent plus tard, Jésus doit également s'être manifesté dès lors dans le rôle de fils de Dieu et d'instructeur de l'humanité, rôle qui lui appartient dans la suite. En effet Luc, cela est visible, n'omet aucune phase des premiers temps de la vie de Jésus sans la parer d'un éclat divin et de signes caractéristique qui annonçaient l'avenir : c'est dans ce style qu'il traite sa naissance; c'est d'une manière au moins significative qu'il nomme la circoncision; mais c'est surtout au sujet de la présentation dans le Temple qu'il se donne carrière; et l'on pourrait dire qu'il a voulu entourer aussi d'ornements convenables la dernière phase de développement que lui présentait encore la jeunesse de Jésus d'après la coutume juive (3).

(1) Josèphe, Antiq. 5, 10, 4 : Samuel, ayant atteint douze ans, prophétisa, Σαμουήλ δὲ πεπληρωκὴς ἔτος ἤδη δωδεκατον, προφητεύει.

(2) Ignat. Ep. (interpol' ad Magnes. c. 5 : Mais Salomon... étant sur le trône à l'âge de douze ans, fit ce redoutable et difficile jugement entre les femmes au sujet des enfants... Daniel, le sage, âgé de douze ans, fut saisi de l'esprit divin, et il convainquit ces vieillards sycophantes qui convoitaient la beauté d'une femme et portaient en vain des cheveux blancs, Σολομῶν δὲ... δωδεκαετής βασιλεύσας τὴν φοβεράν ἐκείνην καὶ

δυσερμήνευτον ἐπὶ ταῖς γυναῖξιν κρίσιν ἔνεκα τῶν παίδων ἐποίησατο..... Δανιὴλ ὁ σοφὸς δωδεκαετής γέγονε κάτοχος τοῦ θείου πνεύματος, καὶ τοὺς μάτην τὴν πολλὰν φέροντας πρεσβύτας συκοφάντας καὶ ἐπιθυμητὰς ἀλλοτρίου κάλλους ἀπήλειξε. Ce détail se trouve, à la vérité, dans un récit chrétien; mais, en le comparant avec les données précédentes, on peut croire qu'il a été puisé dans une légende juive plus ancienne.

(3) C'est ainsi que s'exprime Kaiser, bibl. Theol., 1, 234. Gabler laisse subsister plus d'histoire dans n. theol. Journal, 3, 1, S. 39.

D'un autre côté cependant, bien que la légende ou la poésie ait souvent orné la jeunesse des grands hommes de semblables preuves d'un esprit précoce, il n'en est pas moins vrai qu'en certains cas ces preuves ont été réellement données; car naturellement un homme de génie se développe plus tôt qu'un homme ordinaire. Les exemples pris dans l'histoire de la jeunesse de nos grands esprits, poètes, généraux, savants, sont connus (1). Et presque dans le même temps et dans le même lieu, on trouve un exemple de cette précocité, qui est très semblable au récit évangélique, et qui, appartenant à la vie de Josèphe, homme d'un talent assez inférieur (2), sert, à l'égard de Jésus, d'argument *à minori ad majus*. La constitution morale et la position intellectuelle de Jésus ont été telles dans son âge viril, que l'on peut soutenir avec raison qu'elles furent le résultat, non d'une explosion tardive et soudaine, mais d'un développement successif et constant; or, dans le cours d'une pareille vie, notre récit s'encadre si convenablement, que la critique n'a pas le droit d'en contester la valeur historique.

§ XL.

Sur l'existence extérieure de Jésus jusqu'au moment où commence sa vie publique.

Dans quelles conditions extérieures Jésus a-t-il vécu depuis le temps de la scène dont il vient d'être question, jusqu'au moment où son rôle public commença? Là-dessus il se trouve à peine un indice dans nos évangiles canoniques.

Voyons d'abord quelle était sa résidence. Une seule chose,

(1) Plusieurs exemples en sont indiqués par Tholuck, S. 221 f. 227 f.

(2) Vita, 2 : Étant encore enfant, vers l'âge de quatorze ans, j'étais loué de tous à cause de mon amour pour l'étude; les grands-prêtres et les premiers de la ville venaient incessamment pour pren-

dre auprès de moi des connaissances plus exactes de la loi, ἔτι δ' ἄρα παῖς ὢν περὶ τισσαρισχασδέκατον ἔτος διὰ τὸ φιλογράμματον ὑπὸ παντὶν ἐπηνούμην, συνιόντων αἰὲ τῶν ἀρχιερίων καὶ τῶν τῆς πόλεως πρώτων ὑπὲρ τοῦ παρ' ἐμοῦ περὶ τῶν νόμιμων ἀκριδέστερον τι γινῶναι.

à ce sujet, est dite expressément, c'est qu'il résida à Nazaret au commencement comme à la fin de cette période obscure. D'après Luc, 2, 51, Jésus, âgé de douze ans, y revint avec ses parents, et, d'après Matthieu, 3, 13, Marc, 1, 9, Jésus, âgé de trente ans (comparez Luc, 3, 23), en partit pour aller se faire baptiser par Jean. Nos évangélistes semblent donc supposer que Jésus, dans l'intervalle, s'est tenu en Galilée, et, plus précisément, à Nazaret. Il est bien entendu que cela n'exclut pas des voyages, par exemple, lors des fêtes de Jérusalem.

L'occupation de Jésus, dans les années de son enfance et de sa jeunesse, paraît, d'après une indication de nos évangiles, avoir été déterminée par le métier de son père, qu'ils désignent comme τέκτων (Matthieu, 13, 55). Ce mot grec, employé pour exprimer l'état de Joseph, est ordinairement pris dans la signification de *faber lignarius*, *charpentier* (1); quelques uns seulement, par des motifs mystiques, y ont trouvé un *serrurier*, *faber ferrarius*, un *ouvrier en or*, *aurarius*, et même un *maçon*, *cementarius* (2). Les ouvrages en bois, qu'on rapporte qu'il exécutait, sont de différentes grandeurs suivant les différents auteurs: d'après Justin et l'*Évangile de Thomas* (3), c'étaient des *charrues* et des *jougs*, ἄροτρα καὶ ζυγά, par conséquent, des ouvrages en charronnerie; d'après l'*Évangile arabe de l'enfance*, c'étaient des portes, des vaisseaux pour la laiterie, des cribles, et des coffres (4), par conséquent des ouvrages, soit de menuisier, soit de layetier. Au contraire, le *Protévangile de Jacques* le suppose travaillant dans les *bâtiments*, οἰκοδομαῖς, et en fait, par conséquent, un charpentier (5). Or,

(1) De là vient le titre d'un apocryphe arabe (d'après la traduction latine dans Thilo, 1, p. 5): *Historia Josephi, fabri lignarii*.

(2) Voyez Thilo Cod. Apocr. N. T. p. 168 seq. not.

(3) Justin. Dial. c. Tryph. 88; il fait

exécuter ces ouvrages à Jésus, sans doute sous la direction de Joseph. Dans l'*Évangile de Thomas*, c'est Joseph qui les exécute.

(4) Cap. 38 seq., p. 112 seq. dans Thilo.

(5) C. 9 et 13.

Jésus, d'après une expression de Marc, paraît avoir pris part à cette occupation de son père; car, lorsque les Nazaréens demandent quel est ce Jésus, Marc ne met pas, dans leur bouche, la question suivante, comme Matthieu dans le passage parallèle : *N'est-ce pas le fils du charpentier?* οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τοῦ τέκτονος υἱός; mais il y met celle-ci : *N'est-ce pas le charpentier?* οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τέκτων (6, 3). A la vérité, Celse soutenant par raillerie que le docteur des chrétiens avait été *charpentier de son métier*, τέκτων ἦν τὴν τέχνην, Origène répondit que sans doute Celse avait oublié que, dans aucun des évangiles reçus par les églises, Jésus lui-même n'est appelé charpentier, ὅτι οὐδαμοῦ τῶν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις φερομένων εὐαγγελίων τέκτων αὐτὸς ὁ Ἰησοῦς ἀναγγελλοῦται (1). Le passage de Marc, cité plus haut, a, en effet, pour variante, *le fils du charpentier*, ὁ τοῦ τέκτονος υἱός; et c'est ainsi qu'Origène a dû lire, si toutefois ce passage ne lui a pas complètement échappé. Cette leçon est préférée par quelques critiques modernes (2); mais déjà Bèze a dit avec raison à ce sujet : *Fortasse mutavit aliquis, existimans hanc artem Christi majestati parùm convenire*; tandis que personne n'a pu avoir d'intérêt à faire le changement contraire (3). Et en effet, des Pères de l'Eglise et des apocryphes ont supposé, d'après cette indication, que Jésus avait suivi le métier de son père. Justin met une importance particulière à ce que Jésus ait fabriqué des charrues, des jougs ou des plateaux de balance comme symboles de la vie active et de la justice (4). D'après l'*Évangile arabe de l'enfance*, Jésus va, avec Joseph, dans les lieux où ce dernier avait de l'ou-

(1) C. Celsus, 6, 36.

(2) Fritzsche in Marc., p. 200.

(3) Voyez Wetstein et Paulus sur ce passage; Winer. Realwörterbuch, 1, S. 665, Anm.; Neander, L. J. Ch., S. 46 f. Anm.

(4) L. c.: Étant parmi les hommes,

il fit, en ouvrages de menuiserie, des charrues et des balances, montrant ainsi des symboles de la justice et de la vie active, ταῦτα γὰρ τὰ τεκτονικὰ ἔργα εἰργάζετο ἐν ἀνθρώποις ὄν, ἄροτρα καὶ ζυγὰ, διὰ τούτων καὶ τὰ τῆς δικαιοσύνης σύμβολα διδάσκων, καὶ ἐνεργῆ βίον.

vrage, et il l'aide, c'est-à-dire que, lorsque Joseph fait quelque chose de trop long ou de trop court, Jésus, par un attouchement ou en étendant seulement la main, donne à l'objet sa juste longueur, coopération indirecte qui était utile au père nourricier de Jésus; car, suivant la remarque naïve de l'apocryphe, *il n'était pas fort habile ouvrier, nec admodum peritus erat artis fabrilis* (1), comme si, pour lui aussi, ce métier eût été trop vulgaire.

Indépendamment de ces descriptions apocryphes, beaucoup de raisons portent à croire que telle fut en effet l'occupation de la jeunesse de Jésus. Cela concorde aussi avec la coutume juive, qui voulait qu'un homme destiné à une carrière scientifique ou, en général, à une occupation intellectuelle, apprît, en même temps, un métier. C'est ainsi que saint Paul, l'élève des rabbins, était simultanément un *fabricant de tentes*, σκηνοποιὸς τὴν τέχνην (A. Ap., 18, 3). Au point où nous ont conduit nos recherches, nous n'avons aucune connaissance historique des espérances et des projets extraordinaires que les parents de Jésus auraient pu avoir au sujet de leur fils. Rien donc n'est plus naturel que d'admettre que Jésus fut employé, de bonne heure, au métier de son père. En outre, les chrétiens avaient plutôt intérêt à repousser qu'à inventer cette opinion sur la première occupation de leur Messie, car elle leur attira plus d'une fois les railleries de leurs adversaires. C'est ainsi que Celse, comme nous l'avons vu plus haut, ne put s'abstenir de faire une observation à ce sujet. Aussi, Origène prétend-il que nulle part le Nouveau Testament n'a qualifié Jésus de *charpentier*, τέκτων, et l'on sait quelle fut la question moqueuse de Libanius au sujet du fils du charpentier, question à laquelle l'événement seul paraît avoir donné une réponse si accablante (2). A la vérité, une objection est possible, c'est que, pour admettre que Jésus *fit œuvres de charpen-*

(1) Cap. 38.

(2) Theodoret. H. E. 3, 23.

tier, τεκτονικὰ ἔργα, on semble n'avoir qu'une simple conclusion du métier du père au métier du fils, lequel avait fort bien pu apprendre un autre état; peut-être même, tout ce qui a été dit sur le métier de Jésus et de Joseph provient-il de cette signification symbolique que Justin a attachée à l'ouvrage de leurs mains. Cependant, la qualification de charpentier donnée à Joseph dans nos évangiles est sèche et brève; nulle part elle n'est employée, dans le Nouveau Testament, d'une façon allégorique, elle n'y est, non plus, l'objet d'aucun détail plus précis. L'on ne peut donc pas contester que Joseph n'ait été charpentier; quant à Jésus, on restera indécis sur la question de savoir s'il a partagé l'état de son père.

Dans quel état de fortune Jésus et ses parents se sont-ils trouvés? Beaucoup de dissertations ont été consacrées à cet objet. Des théologiens orthodoxes ont soutenu que Jésus avait vécu dans une pauvreté profonde, et ils l'ont soutenu par des motifs dogmatiques et esthétiques. D'une part, on voulait avoir, même en ce point, le *status exinanitionis*, et d'autre part on voulait rendre tout-à-fait frappant le contraste entre la *forme de Dieu*, μορφή Θεοῦ, et la *forme d'esclave*, μορφή δούλου. L'opposition qu'exprime saint Paul (Phil. 2, 6 seq.), et le terme dont il se sert en disant que le Christ fut mendiant, ἐπτώχευσε (2, Cor. 8, 9), caractérisent seulement la vie obscure et pénible à laquelle il se soumit après sa préexistence céleste, au lieu de prendre le rôle de roi attribué au Messie par l'imagination des Juifs; c'est un point qu'on peut encore regarder comme accordé (1). Jésus a dit de lui-même (Matth., 8, 20), qu'il n'avait pas où reposer sa tête, ποῦ τὴν κεφαλὴν κλίνει, et ce langage ne signifie peut-être que le sacrifice volontaire qu'il fit de la jouissance tranquille de son bien, pour se livrer à sa vie errante de Messie. Il ne reste donc plus qu'un renseignement (Luc, 2, 24),

(1) Voyez Hase, *Leben Jesu*, § 70; Winer, *biibl. Realw.* 1, S. 665.

c'est que Marie offrit des colombes pour sa purification ; or, ce sacrifice est, d'après 3, Mos. 12, 8, le sacrifice des pauvres, et cela prouve du moins que l'auteur de ce chapitre ne s'est pas représenté les parents de Jésus dans une brillante position (1). Mais qui nous garantit que cet auteur n'a pas été, lui aussi, déterminé par des motifs non historiques à les supposer dans la pauvreté ? D'un autre côté, la proposition inverse, à savoir que Jésus ait été dans l'aisance, ne repose pas davantage sur des indices qui se puissent soutenir ; du moins nous n'invoquerons pas l'habit non cousu (2) dont parle Jean, 19, 23, avant d'avoir examiné de plus près ce qu'il en est de cet habit.

§ XLI.

Développement intellectuel de Jésus.

Les renseignements qui étaient excessivement incomplets sur l'existence extérieure de Jésus pendant sa jeunesse, manquent presque absolument sur son développement intellectuel. Luc place, dans l'histoire de l'enfance, une phrase indécise et qui se répète sur ses progrès intellectuels et sa croissance en sagesse, mais elle ne nous apprend rien que nous n'eussions pu supposer. Quant aux espérances que ses parents avaient eues de lui dès avant sa naissance, quant aux sentiments que sa mère en particulier avait exprimés à cette occasion, il n'y a aucune conclusion à en tirer, car ces espérances et expressions prétendues sont dépourvues du caractère historique. Nous avons examiné tout à l'heure le récit qui représente l'apparition de Jésus dans le Temple à l'âge de douze ans ; mais ce récit nous donne plutôt un résultat, c'est à-dire le développement précoce et spécial de son sentiment religieux, qu'il ne nous révèle les causes et les condi-

(1) Winer, l. c.

(2) C'est ce que font les deux théologiens nommés, l. cit.

tions qui favorisèrent ce développement. Du moins Luc nous apprend, 2, 41 (ce qui va sans dire de tout pieux israélite), que les parents de Jésus avaient l'habitude d'aller chaque année à Jérusalem pour la fête de Pâques. On peut donc croire que Jésus, depuis l'âge de douze ans, les y accompagna, et qu'il profita de l'excellente occasion de se former l'esprit au milieu du concours de Juifs et de judaïsans de tout pays et de toute opinion, d'apprendre à connaître l'état de son peuple et les faux principes des guides pharisiens, et d'étendre son regard au-delà des bornes étroites de la Palestine (1).

Jésus reçut-il l'instruction d'un rabbin, et, dans le cas de l'affirmative, jusqu'où cette instruction s'étendit-elle? Nos évangiles canoniques ne nous apprennent, non plus, rien là-dessus. De passages comme celui de Matthieu, 7, 29, où il est dit que Jésus avait enseigné, *non comme les scribes*, οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς, il faut conclure simplement qu'il ne s'appropriâ pas la méthode des docteurs de la loi, mais il ne faut pas conclure qu'il n'avait pas reçu l'instruction d'un scribe, γραμματεὺς. D'un autre côté, Jésus est appelé ῥαββὶ et ῥαββουνὶ, *mon maître*, non seulement par ses disciples (Matt., 26, 25. 49. Marc, 9, 5. 11, 21. 14, 45. Joh. 4, 31. 9, 2. 11, 8. 20, 16; comparez 1, 38. 40. 50) et par ceux qui implorent son secours (Marc, 10, 51); mais encore le *chef* pharisien, ἀρχων, Nicodème (Joh. 3, 2) ne lui refusa pas ce titre. Cependant ce n'est pas une raison pour croire qu'il eût reçu l'instruction scolastique d'un rabbin (2), car la salutation de ῥαββὶ, *mon maître*, et le droit de faire leçon dans la synagogue (Luc, 4, 16 seq.), circonstance de laquelle on s'est aussi appuyé, n'étaient pas seulement le privilège des rabbins gradués, et appartenaient à tout maître

(1) Paulus, exeg. Handb., 1, a, S. 273 ff.

(2) Paulus l. c. S. 275 ff, s'appuie sur ces circonstances.

qui avait fait ses preuves (1). Les ennemis de Jésus, et il ne les contredit pas (Joh., 7, 15), lui reprochèrent *de n'avoir pas été instruit dans les lettres*, γράμματα μὴ μεμαθηκώς; et l'étonnement qu'expriment les Nazaréens (Matth., 13, 54 seq.) en trouvant en lui une telle sagesse, montre qu'il n'était pas à leur connaissance qu'il eût fait quelque étude. A ces raisons on ne peut guère opposer ce que Jésus dit de lui-même en se représentant comme le modèle d'un *docteur de l'Écriture*, γραμματιστής, formé pour le royaume de Dieu (Matth., 13, 52) (2); car cette expression signifie un docteur de l'écriture en général et non un docteur formé par l'école. Enfin Jésus montre, il est vrai, dans le discours de la montagne (Matth., 5 seq.) et dans le discours contre les Pharisiens (Matth. 23), une connaissance exacte des traditions doctrinales des rabbins et de leur abus (3), mais il put l'acquérir par les fréquents discours des Pharisiens au peuple, sans suivre un cours de leçons auprès d'eux. Ainsi, des données puisées dans les Évangiles et réunies ensemble il résulte, en dernière analyse, que Jésus n'avait pas traversé formellement les degrés d'une école rabbinique. Pourtant il faut considérer qu'il a été dans l'intérêt de la légende chrétienne de représenter Jésus comme indépendant de docteurs terrestres; ces données du Nouveau Testament sont donc, à leur tour, sujettes à des doutes, et l'on peut se laisser aller à la supposition que Jésus n'avait peut-être pas été aussi complètement étranger qu'on l'a prétendu à l'éducation littéraire de son peuple; mais, en l'absence de renseignements authentiques, la question doit rester indécise.

Différentes hypothèses, plus ou moins indépendantes des renseignements fournis par le Nouveau Testament, ont été faites, dans les temps anciens comme dans les temps moder-

(1) Comparez Hase Leben Jesu, § 38; Neander L. J. Chr. S. 45 f.

(2) Paulus, l. c.

(3) Schœttgen invoque ces passages : Christus rabbinorum summus, dans Horæ, 2, p. 890 seq.

nes sur le développement intellectuel de Jésus; elles se partagent en deux classes principales et opposées suivant qu'elles appartiennent à l'opinion naturelle ou à l'opinion surnaturelle. En effet, l'opinion surnaturelle touchant la personne de Jésus a besoin de le représenter comme complètement unique dans son espèce, comme indépendant de toutes les influences extérieures et humaines, comme son seul précepteur ou plutôt comme enseigné de Dieu. Ainsi, toute supposition qui tendait à faire croire qu'il avait emprunté et appris quelque chose, dut être repoussée positivement, et par conséquent il fallut mettre dans le jour le plus éclatant les difficultés qui s'opposèrent au développement naturel de Jésus (1), et, pour exclure plus sûrement toute réceptivité, on fut enclin à signaler aussitôt que possible, dans Jésus, une spontanéité telle que nous la trouvons chez lui dans l'âge mûr. Cette activité spontanée est double, théorique et pratique. Quant au côté théorique, c'est-à-dire à la sagesse et à la connaissance, la tendance à mettre aussitôt que possible en lumière l'intelligence active de Jésus, se manifeste dans les passages des apocryphes qui ont été en partie cités plus haut et qui dépeignent Jésus dépassant ses maîtres longtemps avant sa douzième année; car, d'après un de ces livres, il avait parlé dès le berceau et s'était déclaré fils de Dieu (2); mais aussi, le côté pratique, c'est-à-dire cette activité d'un ordre supérieur qui fut attribuée à Jésus dans les années subséquentes et qui consiste dans l'accomplissement des miracles, est placée par les évangiles apocryphes dans sa première enfance et dans sa jeunesse. L'*Évangile de Thomas* ouvre, dès la cinquième année de Jésus, le récit de ses miracles (3), et l'*Évangile arabe de l'enfance* remplit le voyage d'Égypte

(1) C'est ce que fait par exemple Reinhard, dans son livre intitulé *Plan de Jésus*.

(2) *Évang. infant. arab.* c. 1. p. 60

seq. dans Thilo, et les passages de ce même évangile et de l'*Évangile de Thomas*, qui ont été cités § xxxix.

(3) Cap. 2, p. 276. Thilo.

d'une foule de miracles, que la mère de Jésus opère à l'aide des couches de son enfant ou de l'eau qui a servi à le laver (1). Les miracles que, d'après ces apocryphes, fait Jésus enfant et jeune garçon, sont, les uns analogues à ceux du Nouveau Testament, guérisons de malades et résurrections de morts; les autres sont complètement différents du type qui règne dans les évangiles canoniques, car ce sont des punitions extrêmement révoltantes qui frappent de paralysie ou même de mort quiconque contrarie, en quoi que ce soit, l'enfant Jésus (2), ou des imaginations complètement extravagantes, par exemple la vie donnée à des moineaux formés avec du limon (3).

L'opinion naturelle a eu un intérêt opposé qui s'est manifesté de bonne heure parmi les adversaires juifs et païens du christianisme, et qui a été d'expliquer, conformément aux lois de la causalité, l'apparition de Jésus, c'est-à-dire de l'expliquer d'après des apparitions semblables plus anciennes et contemporaines, et, par conséquent, de faire ressortir tout ce dont il dépendait et tout ce qu'il reçut. Dans les premiers siècles de l'ère chrétienne, le sol spirituel était encore, parmi les païens comme parmi les Juifs, un sol surnaturel. A cette époque, quand on reprochait à Jésus de devoir sa connaissance et ses facultés d'apparence miraculeuse, non pas à lui-même et à Dieu, mais à une communication extérieure, on ne prétendait pas qu'il eût reçu d'autres hommes, par la voie ordinaire de l'instruction, une habileté et une sagesse tout humaines; ce n'était pas la forme que l'imputation devait prendre alors, et dans ce temps et sur ce sujet il ne pouvait être question de l'influence naturelle que les hommes exercent les uns sur les autres; mais à une influence divine et surnaturelle on opposa

(1) Cap. 10 seq.

(3) Evang. Thomæ. c. 1. Evangel.

(2) Par exemple l'*Évangile de Thomas*, inf. arab. c. 36.
c. 3-5. L'*Évangile arabe de l'enfance*,
c. 46 seq.

une influence monstrueuse et démoniaque, et l'on reprocha à Jésus d'avoir appris la magie dans sa jeunesse pour opérer ses miracles. De très bonne heure, on rattacha cette inculpation au voyage de ses parents en Egypte, cette ancienne patrie de la magie et des sciences occultes, et on la trouve, en effet, sous cette forme, aussi bien dans Celse que dans le Talmud. Celse fait dire entre autres choses à un Juif que Jésus s'était mis en service pour un salaire dans l'Egypte, qu'il avait su y apprendre quelques artifices de sorcellerie, et qu'à son retour il s'était orgueilleusement donné pour un Dieu (1). Le Talmud en fait l'élève d'un membre du Sanhédrin juif, et suppose qu'il voyagea en Egypte avec cet homme, et qu'il en rapporta, en Palestine, des formules de magie (2).

L'explication purement naturelle du développement intellectuel de Jésus ne pouvait être conçue que dans les temps modernes. Maintenant, Jésus s'est-il formé exclusivement sur l'un des éléments que fournissait son époque, ou est-il le produit de l'action simultanée de tous ces éléments? Tient-on, en face de ces actions extérieures, compte des dispositions intérieures et de la vocation spontanée de Jésus, ou bien laisse-t-on trop dans l'ombre ces conditions? Tels sont les points sur lesquels se partage principalement l'explication naturelle.

Dans tous les cas, la base du développement intellectuel

(1) Orig. c. Cels. 1, 28 : καὶ (λέγει) ὅτι οὗτος (ὁ Ἰησοῦς) διὰ πινύαν εἰς Αἰγυπτίον μισθολογῆσας, καὶ τὴν δυνάμειν τινῶν πυθαρίδων, ἐφ' αἷς Αἰγύπτιοι σιμυνοῦνται, ἐπαγγέλλειν, ἐν ταῖς δυνάμεισι μέγα φροῦν, καὶ δι' αὐτὰς θεὸν αὐτὸν ἀνγγέλλει.

(2) Sanhedr. f. 107, 2 : — R. Josua f. Perachja et יֵשׁוּעַ (Jesus) Alexandriam Ægypti profecti sunt... יֵשׁוּעַ (Jesus) ex illo tempore magiam exercuit, et Israeli-as ad peccata quævis perduxit. C'est un

anachronisme considérable; car ce Josua Ben Perachja a vécu un siècle auparavant. Voyez Jost, Geschichte der Isr. 2, S. 80 ff. u. 142 der Anhänge). Schabath, f. 104, 2 : Traditio est, R. Elieserem dixisse ad viros doctos : annon f. Sathæ (id est Jesus) magiam ex Ægypto adduxit per incisionem in carne sua factam? Voyez Schwettgen, Horæ, 2, p. 697 seq.; Eisenmenger, entdecktes Judenthum, 1, S. 149 f.

de Jésus a été dans les écritures sacrées de son peuple. Les discours qui ont été conservés dans les évangiles portent témoignage qu'il les avait étudiées avec zèle, et qu'il y avait pénétré profondément. La source de ses sentiments comme Messie paraît être dans Isaïe et dans Daniel. C'étaient surtout les écrits des prophètes ainsi que les psaumes, qui portaient l'esprit vers une religion spirituelle, et qui l'élevaient au dessus du particularisme du commun des Juifs.

Parmi les éléments d'instruction qui se trouvaient alors dans la patrie de Jésus, il faut compter les trois sectes qui se partageaient la vie spirituelle des ses contemporains. Les Pharisiens, combattus plus tard avec tant de force par Jésus, paraissent ne pouvoir être considérés que comme ayant agi sur lui négativement; cependant, à côté de leur attachement aux traditions, de leur pédantisme légal, de leur bigotisme et de leur hypocrisie qui inspiraient à Jésus de la répulsion, ils avaient la croyance aux anges et à l'immortalité; ils admettaient uniformément un développement continu de la religion juive après Moïse; et c'étaient là autant de points auxquels Jésus se rattachait. Mais ces opinions n'étaient propres aux Pharisiens que dans leur opposition contre les Saducéens, et du reste elles leur étaient communes avec tous les Juifs orthodoxes. Ainsi, il faudra s'en tenir à penser que l'influence de la secte pharisienne sur le développement de Jésus a été essentiellement négative.

Dans ses discours, il manifeste moins d'opposition contre le saducéisme, avec lequel il est même d'accord pour rejeter la tradition et l'hypocrisie des Pharisiens; aussi, quelques savants ont-ils voulu trouver, pour lui, une école dans cette secte (1). Mais cet accord contre les aberrations des Pharisiens est purement négatif, et il part, chez Jésus, d'un tout autre principe que chez les Saducéens. Il est d'ailleurs mis

(1) Par exemple, Des Côtes, *Schutzschrift für Jesus von Nazaret*, S. 128 ff.

complètement dans l'ombre par le contraste que la disposition de Jésus et sa manière d'envisager le monde forment avec leur froideur religieuse et leur incrédulité à l'immortalité de l'âme et à l'existence des esprits. Il est vrai qu'une polémique contre les Saducéens ne se manifeste pas dans les évangiles, mais il est facile de s'en rendre raison : cette secte exerçait peu d'influence sur les cercles avec lesquels Jésus était immédiatement en contact ; elle avait ses partisans dans les rangs élevés de la société (1).

Une seule des sectes juives alors existantes peut faire naître sérieusement la question de savoir s'il ne faut pas lui attribuer une influence décisive sur le développement de Jésus et sur son apparition, c'est la secte de Esséniens (2). Dans le siècle dernier, on aimait beaucoup à dériver le christianisme de l'essénisme ; non seulement des déistes anglais, et, parmi les Allemands, Bahrdt et Venturini, mais encore des théologiens comme Stäudlin, partagèrent cette opinion (3). A l'époque de la franc-maçonnerie et des ordres secrets, on se complaisait à ranger aussi dans cette catégorie le plus ancien christianisme. En même temps, rien ne semblait plus propre que le mystère d'une loge essénienne pour expliquer la disparition soudaine de Jésus après les scènes brillantes de son enfance et de sa jeunesse, et, plus tard, après sa résurrection. De même encore, outre le précurseur Jean-Baptiste, on considéra, comme des membres de la confrérie essénienne, les deux hommes qui parurent sur la montagne de la transfiguration, et les anges habillés de blanc qui se montrèrent sur son tombeau, et l'on expliqua aussi plusieurs cures de Jésus et des apôtres, par les traditions médicales des Esséniens.

(1) Neander, L. J. Ch. S. 39 ff.

(2) Voyez Josèphe, B. j. 2, 8. 2—13. Antiq. 18, 1, 5. Comparez Philon : *quod omnis probus liber* et son livre *De vita contemplativa*.

(3) Cette opinion est développée

avec réflexion dans Stäudlin, *Geschichte der Sittenlehre Jesu*, 1, S. 570 ff., et d'une manière romanesque dans l'*Histoire du grand prophète de Nazaret*, 1^{er} volume.

Indépendamment de ces idées favorites d'un temps passé, il y a véritablement quelques traits essentiels qui paraissent indiquer une relation plus étroite entre l'essénisme et le christianisme. Au premier rang, il faut placer la défense de prêter un serment, et la communauté des biens. A la défense de prêter serment, se rattachaient essentiellement la fidélité, l'esprit de paix, et l'obéissance pour toute autorité; à la communauté des biens, le mépris des richesses, et la coutume de voyager sans aucunes provisions. Ces traits et d'autres, tels que les repas sacrés faits en commun, le rejet des sacrifices sanglants et de l'esclavage, ont tant de ressemblance avec le christianisme, que déjà Eusèbe considérait comme des chrétiens les Thérapeutes égyptiens, analogues aux Esséniens (1). Mais à côté, il y a des différences très essentielles qu'il ne faut pas négliger : nous n'y compterons pas, si l'on veut, *le mépris du mariage*, ὑπεροψία γάμου, attendu que Josèphe ne l'attribue qu'à une partie des Esséniens; mais leur ascétisme, la rigueur avec laquelle ils célébraient la fête du sabbat, les purifications et d'autres usages superstitieux, leur attachement au nom des anges, et surtout le mystère qu'ils affectaient, leur esprit monacal, rétréci et exclusif, tout cela était étranger et même opposé aux tendances de Jésus. En outre, il n'est nulle part question des Esséniens dans le Nouveau Testament. La contribution de cette secte au développement de Jésus doit donc être bornée à l'influence incertaine qu'ont dû exercer sur lui les relations qu'il a pu avoir çà et là avec des Esséniens (2).

Des éléments non judaïques, ou du moins extra-paléstins, ont-ils agi aussi sur Jésus? Des païens établis dans la *Galilée des gentils*, Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν, il y avait difficilement quelque chose à apprendre, si ce n'est de la patience,

(1) H. E. 2, 16, seq.

(2) Comparez Bengel, Bemerkungen über den Versuch, das Christenthum

aus dem Essarismus abzuleiten, dans Flatt's Magazin, 7, S. 126 ff.; Neander, L. J. Ch. S. 41 ff.

lorsqu'on avait des rapports fréquents avec eux. Mais, dans les fêtes de Jérusalem, on rencontrait non seulement des Juifs étrangers, qui, comme les Alexandrins et les Cyrénaïques par exemple, y avaient des synagogues (A. Ap., 6, 9), mais encore des païens remplis de piété (Joh., 12, 60), et la fréquentation de ces derniers a contribué à agrandir l'horizon de Jésus et à spiritualiser ses idées. Cela est conforme, comme je l'ai déjà remarqué plus haut, à toute la vraisemblance historique (1).

Mais pourquoi, en l'absence de renseignements positifs, chercher péniblement des traces incertaines d'une influence que les éléments de culture existants au temps de Jésus ont pu exercer sur lui, et pourquoi surtout écarte-t-on, d'un autre côté, ces recherches avec tant d'anxiété? Il faut toujours que le génie fasse tomber une étincelle pour allumer la flamme qui jettera la statue dans le moule; et, quelle que fût la masse de matériaux spirituels préparés d'avance, l'intervention de Jésus ne sera ni d'une explication plus facile ni d'un mérite moins grand. Jésus aurait-il épuisé toutes les sources d'instruction de son temps, il n'en est pas moins vrai que, chez les grands hommes, une faculté compréhensive de recevoir n'est que le revers de leur puissante faculté d'agir. Qu'il doive à l'essénisme, à l'alexandrinisme, à toutes écoles et tendances que l'on voudra, bien plus que ce que nous pouvons indiquer, et encore avec combien d'incertitude, aucun de ces éléments ne suffisait, même de loin, pour faire une révolution dans le monde; et, le ferment nécessaire à une si grande œuvre, il n'a pu le puiser que dans les profondeurs de son âme (2).

(1) Cette donnée est exagérée dans Bahrdt, Briefe über die Bibel, zweites Bdehn. 18ter, 20ter Brief und ff. 4ter Bdehn., 49ter Brief.

(2) Comparez Paulus. l. c. 1, 2, 273 ff.; Planck, Geschichte des Christen-

thums, in der Periode seiner ersten Einführung, 1, S. 84; De Wette, bibl. Dogm., § 212; Hase, L. J. § 33; Winer, bibl. Realw., S. 677 f.; Neander, L. J. Ch., S. 38 ff.

Mais il n'a pas encore été question de l'apparition d'un homme qui, d'après nos évangiles, a influé de la manière la plus décisive sur le développement du rôle de Jésus, je veux parler de Jean-Baptiste. Il n'est fait mention de l'action de cet homme qu'au moment du baptême, et de l'apparition de Jésus sur la scène publique. En conséquence, ce qui le regarde, lui et ses rapports avec Jésus, étant étranger à cette première section, formera le début de la seconde.

VIE
DE JÉSUS.

TOME I.

PARIS. IMPRIMERIE DE BOURGOINE ET MARTINET,
Rue Jacob, n° 30.

VIE DE JÉSUS,

OU

EXAMEN CRITIQUE DE SON HISTOIRE,

PAR LE DOCTEUR

DAVID FRÉDÉRIC STRAUSS,

TRADUITE DE L'ALLEMAND SUR LA TROISIÈME ÉDITION

PAR

E. LITTRÉ,

Membre de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

TOME PREMIER.

DEUXIÈME PARTIE.



PARIS,

LIBRAIRIE DE LADRANGE,

QUAI DES AUGUSTINS, 19.

—
1839.

DEUXIÈME SECTION.

HISTOIRE DE LA VIE PUBLIQUE DE JÉSUS.

PREMIER CHAPITRE.

RELATIONS DE JÉSUS AVEC JEAN-BAPTISTE.

§ XLII.

Rapport chronologique entre Jean-Baptiste et Jésus.

Tous les évangiles parlent du rôle joué par Jean-Baptiste. Le second et le quatrième n'en fixent pas l'époque. Le premier donne une date qui n'est pas précise ; le troisième, une date qui le semble beaucoup.

D'après Matthieu, 3, 1, Jean-Baptiste se montre en qualité de prédicateur de pénitence *en ces jours*, ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις, c'est-à-dire, si l'on voulait rattacher rigoureusement cette désignation à ce qui a été rapporté immédiatement auparavant (2, 23), vers le temps où les parents de Jésus se fixèrent à Nazaret, et où Jésus était encore un enfant. Nous apprenons, par ce qui suit, que Jésus vint auprès de Jean-Baptiste pour se faire baptiser ; par conséquent, entre cette première apparition de Jean-Baptiste, qui coïnciderait avec l'enfance de Jésus, et l'époque où il baptisa Jésus, il faudrait intercaler une série d'années pendant lesquelles Jésus serait devenu assez mûr pour prendre part au baptême de Jean. Mais la description de la personne et du rôle de Jean-Baptiste est si brève dans Matthieu, on lui attribue une position si peu indépendante, son action a si évidemment pour terme Jésus, qu'il n'a certainement pas été dans l'intention de l'évangéliste de supposer, que, pendant une longue série d'années, Jean-Baptiste avait prêché la réforme religieuse. Incontestablement, Matthieu entend que la courte

action de Jean-Baptiste trouva promptement sa fin dans le baptême donné à Jésus. Ainsi, entre l'apparition de Jean-Baptiste et le baptême de Jésus, c'est-à-dire entre le verset 12 et le verset 13 du troisième chapitre de Matthieu, il ne nous est pas permis de supposer le long intervalle dont, dans tous les cas, nous aurions ici besoin. Il ne nous reste donc plus qu'à placer ce laps de temps entre la fin du second chapitre et le commencement du troisième, c'est-à-dire entre l'établissement des parents de Jésus à Nazaret et l'apparition de Jean-Baptiste. On peut supposer avec Paulus que Matthieu a intercalé ici un fragment d'un morceau sur Jean-Baptiste, où il était question des circonstances de sa vie qui précédèrent immédiatement son rôle public, et où l'on continuait, avec toute raison, par les mots *en ces jours*, ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις, formule de transition que Matthieu conserva tout en supprimant ce à quoi elle se rapportait (1); ou bien, on peut entendre, avec Süskind, ces mots comme indiquant, non l'époque de l'établissement des parents de Jésus à Nazaret, mais la continuation de leur séjour en ce lieu (2); ou bien, enfin, on peut expliquer avec vraisemblance l'expression *en ces jours*, comme l'expression hébraïque correspondante, בְּיָמֵי הָהֵם par exemple, 2 Mos., 2, 11, et la rapporter à l'époque de l'établissement à Nazaret, de telle sorte qu'en prenant les mots *en ces jours* dans un sens large, on puisse les entendre de choses arrivées quelques trente ans après (3). Toujours est-il, quelle que soit celle de ces explications qu'on adopte, que Matthieu ne nous apprend, sur l'époque de l'apparition de Jean-Baptiste, rien de plus que ce renseignement tout-à-fait indécis, à savoir qu'elle est placée dans l'intervalle compris entre l'enfance et l'âge adulte de Jésus.

(1) Exeget. Handb., 1. a, S. 46. Son avis est partagé par Schneckenburger, über den Ursprung des ersten kanon. Evang., S. 30.

(2) Vermischte Aufsätze, S. 76 ff. Comparez Schneckenburger, l. c.

(3) De Wette u. Fritzsche z. d. St.

Luc donne des synchronismes divers pour l'époque de l'apparition de Jean-Baptiste, la plaçant au temps de l'administration de Pilate en Judée, au temps du gouvernement d'Hérode Antipas, de Philippe et de Lysanias, dans les autres parties de la Palestine, au temps de la grande-prêtrise d'Anne et de Caïphe, mais il la met d'une manière précise dans la quinzième année du règne de Tibère, ce qui, en comptant depuis la mort d'Auguste, répond à la vingthuitième et à la vingt-neuvième année de notre ère (3, 1. 2) (1). Cette dernière fixation de date, qui est très précise, s'accorde avec les autres dates données précédemment, et qui le sont moins. Elle s'accorde même avec celle où, à côté de Caïphe, Anne est nommé comme grand-prêtre; car, d'après Jean, 18, 13, et les Actes des Apôtres, 4, 6, cet ancien grand-prêtre conserva, même après sa déposition, une influence toute spéciale, surtout lorsque son gendre Caïphe fut entré en fonctions. Une seule exception est à faire, c'est au sujet de Lysanias, placé comme tétrarque de l'Abilène du temps d'Hérode Antipas et de Philippe. A la vérité, Josèphe parle d'une *Abila de Lysanias*, Ἀβίλα ἡ Λυσανίου, et il cite un certain Lysanias comme maître de Chalcis au pied du Liban; le territoire d'Abila étant dans le voisinage, ce Lysanias en fut sans doute aussi le maître; mais, trente-quatre ans avant la naissance de Jésus-Christ, il avait été mis à mort par les instigations de Cléopâtre; et ni Josèphe ni aucun auteur qui a écrit sur cette époque, ne parlent d'un autre Lysanias (2). Ainsi, le règne de ce Lysanias, non seulement tomberait plus de soixante ans avant la quinzième année de Tibère, mais en-

(1) Voyez Paulus, l. c., S. 336.

(2) Je réunis ici tous les passages de Josèphe relatifs à Lysanias et à son territoire avec les passages parallèles de Dion Cassius : *Antiq.* 13, 16, 3. 14, 3, 2. 7, 3. — *Antiq.* 15, 4, 1. B. j. 1, 13, 1 (Dion Cassius, 49, 32). — *Antiq.* 15,

10, 1-3. B. j. 1, 20, 4 (Dion Cassius, 54, 9). — *Antiq.* 17, 11, 4. B. j. 2, 6, 3. — *Antiq.* 18, 6, 10. B. j. 2, 6, 3. — *Antiq.* 18, 6, 10. B. j. 2, 9, 6 (Dion Cassius, 59, 8). — *Antiq.* 19, 5, 1. B. j. 2, 11, 5. — *Antiq.* 20, 5, 2. 7, 1. B. j. 2, 12, 8.

core il dépasserait de beaucoup les autres périodes mises par Luc dans un rapport synchronique avec cette quinzième année. On a donc supposé que Luc parlait ici d'un descendant de cet ancien Lysanias, d'un Lysanias postérieur qui avait possédé le territoire de l'Abilène sous Tibère, mais dont Josèphe n'avait point fait mention à cause de sa moindre renommée (1). A la vérité, on ne peut pas prouver ce que Süsskind demande pour que cette explication soit réfutée, à savoir que Josèphe aurait nécessairement parlé de ce Lysanias postérieur si un tel personnage avait existé; pourtant il faut dire que cet historien a eu plus d'une occasion de le faire, et c'est ce que Paulus a montré d'une manière satisfaisante. Par exemple, lorsque Josèphe, venant aux temps du premier et du second Agrippa, désigne Abila comme l'*Abila de Lysanias*, ἡ Λυσανίου, il aurait dû au moins se souvenir, à ce propos, qu'il n'avait parlé que du premier Lysanias et qu'il n'avait encore rien dit du second dont l'Abilène tenait le surnom qu'elle portait, attendu que ce prince la possédait alors (2). Si donc le second Lysanias n'est pas autre chose qu'une fiction historique, ce qu'on a proposé en place (3) n'est pas non plus autre chose qu'une fiction philologique. Il est dit, en effet, d'abord : *Philippe*

(1) Süsskind, vermischte Aufsätze, S. 15 ff., 93 ff.

(2) Tholuck pense avoir trouvé dans Tacite un exemple tout-à-fait correspondant. Cet historien (Ann. 2, 42) fait mourir un roi des Cappadociens, Archélaüs, an de Jésus-Christ 17, et cependant (Ann. 6, 41) il parle de nouveau d'un Archélaüs, cappadocien, comme souverain des Clites, an de Jésus-Christ 36. Il faudrait donc ici, dit Tholuck, faire la même conjecture historique, à savoir : qu'il y a eu deux Archélaüs cappadociens (S. 203 f.). Mais, quand le même historien, après avoir consigné la mort d'un homme, parle plus tard d'un autre qui porte le même nom, et lui donne même une position différente, ce n'est

pas une conjecture, c'est un fait clairement historique, qu'il y a eu en effet deux personnages. Il en est tout autrement du cas de Lysanias. Deux écrivains différents nomment chacun un Lysanias, et le mettent à deux époques distinctes. C'est donc une conjecture que d'admettre qu'il y a eu deux Lysanias; conjecture d'autant moins historique, qu'il est plus manifestement invraisemblable que l'un des deux écrivains eût gardé le silence sur le second Lysanias, si dans le fait il y en avait eu un.

(3) Michaelis, Paulus sur ce passage; Schnekenburger, dans Ullmann's und Umbreit's Studien, 1833, 4, Heft, 6. 1056 ff.; Tholuck, S. 201 ff.

étant tétrarque de l'Iturée, Φιλίππου. . . . τετραρχοῦντος τῆς Ἰτουραίας κ. τ. λ.; puis il est dit ensuite : *et Lysanias, étant tétrarque de l'Abilène*, καὶ Λυσανίου τῆς Ἀβιληνῆς τετραρχοῦντος. Or il est impossible d'entendre ce passage comme si ce Philippe avait régné aussi sur l'Abilène; car, dans ce cas, le mot *étant tétrarque*, τετραρχοῦντος, n'aurait pas été répété (1), et l'article τῆς aurait dû être placé devant Λυσανίου, si l'auteur n'a pas voulu être mal compris. Il ne reste donc rien autre chose que de croire que l'auteur lui-même s'est trompé. Comme l'Abilène était encore, dans un temps postérieur, dénommée *l'Abilène de Lysanias*, ἡ Λυσανίου, d'après le nom du dernier roi de la dynastie précédente, il en aura conclu qu'il y avait encore un prince de ce nom, tandis que, dans le fait, l'Abilène, ou appartenait à Philippe, ou était soumise à la domination immédiate des Romains (2).

Le renseignement chronologique que donne le passage de notre évangéliste ne concerne immédiatement que Jean-Baptiste. Quand plus tard (V. 21 seq.) Luc vient à parler de Jésus, on ne trouve plus une date semblable; il est dit seulement de Jésus, qu'au moment de son entrée dans la vie publique, ἀρχόμενος, il était âgé d'environ trente ans, ὥσεί ἐτῶν τριάκοντα. L'évangéliste garde le silence sur la date, de même que, par une omission inverse, l'âge de Jean-Baptiste, à ce moment, n'est pas indiqué. Quand bien même Jean aurait commencé à prêcher dans la quinzième année du règne de Tibère, nous n'en pourrions, ce semble, rien conclure pour l'époque du commencement de Jésus; car nulle part il n'est dit depuis combien de temps Jean-Baptiste baptisait à l'époque où Jésus vint le trouver sur les bords du Jourdain;

(1) Car, sur l'autorité d'un seul manuscrit, effacer, avec Schneckenburger et d'autres, le second τετραρχοῦντος, c'est se permettre une violence trop évidente contre le texte.

(2) Comparez avec cette explication, Allgem. Lit. Ztg., 1803, n° 344, S. 532; De Wette, exeget. Handb. x. d. St.

et réciproquement, bien que nous apprenions que Jésus, lors de son baptême, comptait environ trente ans, nous ne savons pas pour cela quel âge avait Jean à l'époque où il commença à baptiser. Cependant, en nous reportant à Luc, 1, 26, où il est dit que Jean-Baptiste avait six mois de plus que Jésus, et en appelant à notre aide cette circonstance que la coutume juive n'aurait guère permis un rôle public avant la trentième année, il se pourrait que Jean-Baptiste n'eût paru sur les bords du Jourdain que six mois avant l'arrivée de Jésus, époque où il avait seulement atteint l'âge nécessaire pour un tel rôle. Mais ce n'était pas une loi positive qui avait fixé ce terme, et l'on a demandé avec raison (1) si à l'action plus libre d'un prophète s'appliquait la disposition qui déterminait, pour les prêtres et les lévites, la trentième année comme le commencement du service régulier (4, Mos., 4, 3. 47, comparez au reste, 2, Paralip., 31, 17, où la vingtième année est désignée). Donc, en supposant qu'il y eût eu, entre Jean-Baptiste et Jésus, le rapport déjà indiqué, cela n'empêcherait pas que le premier n'eût commencé son rôle public assez long-temps avant le second. Mais telle n'est pas, sans doute, l'intention de l'évangéliste, car préciser avec un tel excès de soin le début du précurseur pour laisser indéterminé le début du Messie même, ce serait une trop grande maladresse (2), et nous ne pouvons guère nous empêcher de lui supposer le dessein de fixer le temps du début de Jésus en fixant celui du début de Jean-Baptiste; or, cela ne s'accorde qu'autant qu'il aura admis que, très peu de temps après le début de Jean, Jésus sera venu le trouver sur les bords du Jourdain et aura aussitôt commencé à enseigner lui-même (3). On a prétendu que cette date fixe appartenait au commencement

(1) Voyez Paulus, S. 294.

(2) Voyez Schleiermacher, über den Lukas, S. 62.

(3) Cette opinion est aussi celle de Bengel, Ordo temporum, p. 204 seq. ed. 2.

d'un morceau sur Jean-Baptiste, intercalé par Luc dans son évangile; mais cela est peu vraisemblable, parce qu'une telle exactitude chronologique semble plutôt appartenir à celui *qui a suivi toutes choses dès le commencement*, παρακολουθηκότι ἀνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς, et qui a essayé aussi de fixer d'une manière semblable l'époque de la naissance de Jésus.

On a dernièrement trouvé invraisemblable que l'action de Jean-Baptiste eût duré si peu de temps, car il eut un nombre considérable de disciples (Joh., 4, 1), et non seulement ceux qui s'étaient fait baptiser par lui, mais encore des disciples qu'il avait formés spécialement (Luc, 11, 1), et il laissa après lui un parti (Act. Ap., 18. 25. 19. 3), ce qui ne peut guère avoir été l'œuvre de quelques mois. Un certain laps de temps dut s'écouler, ajoute-t-on, jusqu'à ce que Jean-Baptiste fût assez connu pour qu'on vint le chercher dans le fond du désert. Il fallut du temps pour que sa doctrine fût comprise, du temps pour que, tout en choquant les idées courantes parmi les Juifs, elle fît impression et pût s'établir; et surtout, la haute et durable considération que Jean s'était acquise parmi les siens d'après Josèphe (1) comme d'après les évangiles (Matth., 14, 2. 21, 26), n'avait pas pu être le fruit d'un intervalle aussi court (2).

Nous ne décidons pas pour le moment si l'on a tort ou raison d'exiger un laps de temps considérable pour Jean-Baptiste, et nous examinerons d'abord si nos évangiles ne satisfont pas à cette exigence en ajoutant postérieurement ce qui manque antérieurement et en prolongeant d'autant plus, après le début de Jésus, la prédication de Jean-Baptiste. Une prolongation du rôle de Jean-Baptiste de ce côté ne se trouve pas, du moins dans les deux premiers évangiles, car non seulement ils ne rapportent plus rien de Jean après le baptême de Jésus, si ce n'est l'envoi de deux dis-

(1) *Antiq.* 18, 5, 2.

(2) C'est ce que pense Claudius, über

die Zeit und Lebensdauer Johannis und Jesu, in Henke's Museum, 2, 3, 502 ff.

ciples (Matth., 11), envoi que Jean-Baptiste fait du fond de sa prison ; et même d'après Matthieu, 4, 12 et Marc, 1, 14, il semble que c'est pendant ou peu après le séjour de quarante jours de Jésus dans le désert, que Jean-Baptiste fut arrêté, et qu'à la suite de cette arrestation Jésus se rendit en Galilée pour y commencer sa prédication publique. Luc (4, 14) ne parle pas de l'arrestation de Jean-Baptiste comme ayant été l'occasion de la prédication de Jésus en Galilée, et il paraît se représenter l'envoi des deux disciples de Jean comme si cette mission s'était accomplie pendant que le précurseur était encore libre (7, 18 seq.). Le quatrième évangile se prononce d'une manière encore plus précise contre la supposition de l'emprisonnement de Jean immédiatement après le baptême de Jésus, car il remarque expressément (3, 24) que Jean exerçait encore librement son ministère après la première fête de Pâques, visitée par Jésus pendant sa vie publique. Mais, d'un côté, cette prolongation de l'action de Jean-Baptiste ne peut pas avoir duré très long-temps après le commencement des prédications de Jésus puisqu'il paraît avoir été exécuté assez long-temps avant ce dernier (Luc, 9, 9, Matth., 14, 1 seq., Marc, 14, 16), et, d'un autre côté, si l'on croit ne pouvoir expliquer l'influence de Jean-Baptiste et la durée de son école que par la prolongation de son ministère public, on gagnera peu de chose en plaçant cette prolongation après le début de Jésus, par qui Jean fut tellement éclipsé (Joh., 3, 26 seq. 4, 1).

Il ne resterait donc plus d'autre issue que de faire une distinction entre le baptême de Jésus et son début public, et de dire : Jésus, dès les premiers six mois du ministère public de Jean, a été, il est vrai, tellement attiré par sa réputation, qu'il s'est soumis à être baptisé par lui ; mais, à dater de ce moment, ou bien il est resté quelque temps encore à la suite de Jean-Baptiste, ou bien il s'est tenu chez

lui dans la retraite ; et ce n'est qu'assez long-temps après qu'il a pris, lui-même, un rôle indépendant. De cette façon, d'un côté nous gagnerions un intervalle plus considérable pendant lequel Jean-Baptiste aurait exercé son ministère avant le début de Jésus et sans être éclipsé par lui, et d'un autre côté, cependant, nos évangiles auraient raison, en paraissant placer si près l'un de l'autre le début de Jean-Baptiste et le baptême de Jésus. Mais la supposition d'un pareil intervalle entre le baptême de Jésus et le commencement de son rôle public est absolument étrangère aux écrivains du Nouveau Testament ; car, ainsi qu'il résulte de la descente de l'Esprit et de la voix céleste, ils regardent le baptême de Jésus comme sa consécration à la vocation messianique ; le seul intervalle qu'ils admettent encore après le baptême est le jeûne de six semaines dans le désert ; mais, après ce jeûne, Jésus commença à prêcher en Galilée, d'après Luc (4, 14) immédiatement, d'après Matthieu et Marc après l'arrestation de Jean-Baptiste, faite, au reste, probablement dans l'intervalle. Luc, 3, 23, désigne, d'après l'explication la plus vraisemblable, le baptême de Jésus comme un *commencement*, ἀρχεσθαι, comme son entrée en fonction ; et, depuis le baptême de Jean, βάπτισμα Ἰωάννου, il raconte (Act. Ap., 1, 22) les relations de Jésus avec les disciples de ce dernier. Évidemment donc il s'est représenté le baptême de Jésus par Jean et le commencement de son rôle public comme un seul et même acte, et il n'a supposé, entre l'un et l'autre, aucun intervalle, excepté les six semaines du jeûne.

La narration des évangiles s'oppose décidément à admettre, ou que Jésus est allé plus tard se faire baptiser ou qu'il a encore retardé, pendant quelque temps après son baptême, le commencement de son ministère public, hypothèses auxquelles nous étions enclins, afin de gagner du temps pour la

prédication influente de Jean-Baptiste. Mais, d'un autre côté, on comprend facilement comment les écrivains du Nouveau Testament ont pu, même sans renseignements historiques, être conduits à représenter ainsi les choses. Une fois qu'on fut décidé, comme cela arriva dans la première communauté chrétienne (Act. Ap. 19, 4), à considérer le rôle de Jean-Baptiste, non plus comme un rôle indépendant, mais comme une préparation au Christ, l'imagination ne s'arrêta pas long-temps à la seule action du précurseur, mais elle se hâta d'arriver à l'apparition de celui à qui il devait ouvrir les voies. L'intérêt que la tradition chrétienne primitive devait avoir, même sans motif historique, à supprimer tout intervalle entre le baptême de Jésus et le commencement de son ministère public, est encore plus manifeste; car, admettre que, par son baptême, Jésus s'était attaché à Jean et avait, pendant quelque temps, vécu avec lui dans le rapport de disciple à maître, c'était aller contre l'intérêt religieux de la nouvelle communauté, intérêt qui exigeait un fondateur instruit non par les hommes mais par Dieu lui-même. Ainsi, quand bien même Jésus aurait été véritablement le disciple de Jean, néanmoins on aurait de bonne heure arrangé les choses comme si le baptême de Jésus par Jean avait signalé, non l'accession du premier à la société qui se formait autour du second, mais sa consécration à un ministère indépendant.

Nous ne sommes forcés de choisir une de ces issues qu'autant qu'il est vrai que l'importance considérable que Jean-Baptiste s'est acquise parmi ses contemporains et dans la postérité est inexplicable si l'on borne la durée de son ministère public à six mois. Mais cette impossibilité ne peut se prouver : l'esprit, dans ses effets, n'est pas toujours limité par la mesure du temps; et, particulièrement, là où le développement entier d'un peuple et de sa situation a accumulé

une masse de matières inflammables, une étincelle qui tombe peut rapidement allumer un vaste incendie (1). Il reste donc toujours possible que Jean ait opéré, même dans le terme le plus court, ce qu'il a opéré véritablement ; mais, d'un autre côté, la narration évangélique ne suffit pas pour élever cette possibilité jusqu'à la certitude historique, car on montre que cette narration même peut avoir une source non historique, et la critique ne doit se décider ni pour l'un ni pour l'autre côté, satisfaite d'avoir fait sentir l'incertitude de ce point.

Il n'en est pas autrement d'un second point dont il faut que nous parlions ici, à savoir le rapport de l'âge entre Jean et Jésus. Ceux qui ont fait la supposition mentionnée plus haut, que Jean-Baptiste commença son rôle public plusieurs années avant Jésus, ont trouvé invraisemblable qu'il n'ait été plus âgé que de six mois ; car, si Jésus a commencé à prêcher dès sa trentième année, Jean a dû commencer dès sa vingtième. Mais, indépendamment de ce qui a été remarqué plus haut contre la certitude de cette supposition, on ne prouvera pas qu'un prédicateur de pénitence aussi jeune n'ait pu faire impression ni passer pour un prophète de l'ancien temps, pour un Élie (2), et il n'y a, non plus, aucune raison pour croire qu'entre deux hommes, celui qui est arrivé le premier à un ministère public a sur l'autre une avance d'âge correspondante, car souvent il est le plus jeune. Il faut faire encore ici le même raisonnement que plus haut : le dire de Luc (1, 26), qui fait Jean-Baptiste plus âgé que Jésus de six mois, a été trouvé purement mythique, et, s'il est possible qu'il y ait réellement cette différence d'âge, il est également possible que Jean ait été plus âgé ou plus jeune.

(1) Comparez Hoffmann, S. 284 ;
Neander, S. 83. Anm.

(2) Claudius l. c.

§ XLIII.

Début et dessein de Jean-Baptiste. Ses relations personnelles avec Jésus.

Jean, Nasiréen, c'est-à-dire voué à Dieu, comme nos sources l'indiquent (Matt., 3, 4. 9, 14. 11, 18, Luc, 1, 15), tenant aussi, comme plusieurs théologiens l'ont conjecturé (1), aux Esséniens, fut, d'après le dire de Luc (3, 2), appelé à paraître en public par *une voix de Dieu*, ῥῆμα Θεοῦ, qui se fit entendre à lui dans le désert. N'ayant plus ici, sous les yeux, la propre déclaration de Jean-Baptiste, nous n'acceptons pas comme complet le dilemme tel que Paulus le pose en disant que l'on ne peut savoir si Jean a interprété un fait interne ou externe comme un appel de Dieu, ou si c'est la voix d'un autre homme qu'il a entendue; et il faut ajouter comme troisième possibilité que ce sont peut-être ses adhérents qui ont placé la vocation de leur maître sous le sceau de cette expression qui rappelle les anciens prophètes.

Tandis que, d'après le récit de Luc, il semble que, si Jean-Baptiste a entendu la voix divine *dans le désert* seulement, ἐν τῇ ἐρήμῳ, il s'est rendu, pour enseigner et baptiser, dans les *environs du Jourdain*, περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου (V. 3); Matthieu (3, 1 seq.) fait, du désert même de la Judée, le théâtre de la prédication et du baptême de Jean, comme si le Jourdain, dans lequel il baptisait, traversait le désert. A la vérité, d'après Josèphe, ce fleuve coule, avant son embouchure dans la mer Morte, *à travers un grand désert*, πολλὴν ἐρημίαν (2), mais ce n'était pas, à proprement parler, le désert de Judée, situé beaucoup plus au sud. En conséquence, on a voulu trouver ici une erreur du premier évangéliste, qui, séduit par l'analogie de la prophétie, *voix de celui qui*

(1) Staëdlin, Geschichte der Sittenlehre Jesu, 1, S. 580. Paulus, exeg.

Handb. 1, 2, S. 136. Comparez aussi Creuzer, Symbolik, 4, S. 413 ff.

(2) Bell. jud. 3, 10, 7.

crie dans le désert, φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ, place dans *le désert de Judée*, ἔρημος τῆς Ἰουδαίας, d'où Jean provenait, le ministère de prédication et de baptême dont la florissante vallée du Jourdain avait été le théâtre (1). Cependant, si on porte plus loin les yeux dans l'évangile de Luc, l'apparence qui laissait croire que, d'après cet évangile, Jean quitta le désert après l'audition de l'appel, disparaît. Car, lorsque Jean-Baptiste envoie ses disciples auprès de Jésus, celui-ci, suivant Luc, leur demande: *Qu'êtes-vous allés voir dans le désert?* τί ἐξεληλύθατε εἰς τὴν ἔρημον θεάσασθαι (7, 24); or, la vallée du Jourdain, dans le voisinage de la mer Morte, où il faut placer l'exercice des fonctions de Jean-Baptiste, était réellement, à part une lisière étroite, une plaine aride (2). Par conséquent il ne resterait plus, peut-être, qu'une erreur propre à Matthieu, qui désigne cette plaine aride comme *le désert de Judée*, ἔρημος τῆς Ἰουδαίας; à moins qu'on ne veuille admettre que Jean, en passant de la prédication de pénitence au baptême, quitta le désert de Judée pour les bords du Jourdain (3), ou que la plage inhabitée sur les bords du Jourdain, étant une continuation du désert de Judée, avait été appelée du même nom (4).

Le baptême de Jean ne peut guère être regardé comme dérivant du baptême juif des prosélytes, baptême qui, sans doute, est postérieur aux commencements du christianisme (5). Il a plutôt de l'analogie avec les lustrations religieuses telles qu'elles existaient aussi parmi les Juifs et surtout parmi les Esséniens. Il était principalement fondé, ce semble, sur les expressions figurées de plusieurs prophètes

(1) Schneckenburger, über den Ursprung u. s. f. S. 38 f.

(2) Voyez, outre le passage cité de Joseph, Winer, bibl. Realwörterbuch, 1, S. 708.

(3) Winer, l. c. S. 691; Neander, L. J.-Chr., S. 52.

(4) Paulus, l. c., S. 301.

(5) Voyez l'écrit de Schneckenburger; über das Alter der jüdischen Proselyten-taufe.

qui, dans la suite, furent prises au propre. D'après ces expressions, Dieu exige du peuple d'Israël, s'il veut rentrer en grâce, un bain et des ablutions qui enlèvent ses souillures, et il promet même de le purifier par l'eau (Is., 1, 16, Ézech., 36, 25, comparez Jérém., 2, 22). Ajoutons l'opinion qu'avaient les Juifs que le Messie et son règne n'arriveraient que lorsque les Israélites feraient pénitence (1), et nous verrons avec quelle facilité on a pu arriver à une combinaison d'idées d'après laquelle une ablution, image symbolique de la résipiscence et du pardon des péchés, devait précéder l'arrivée du Messie.

Les renseignements ne paraissent pas d'abord complètement unanimes sur la signification du baptême de Jean; tous, à la vérité, s'accordent en ceci que la *pénitence*, μετανοία, en était une condition essentielle; en effet, quand Josèphe dit que Jean-Baptiste engageait les Juifs *exerçant la vertu, justes les uns envers les autres et pieux envers Dieu à se rendre au baptême*, ἀρετὴν ἐπασκοῦντας, καὶ τῇ πρὸς ἀλλήλους δικαιοσύνῃ καὶ πρὸς τὸν Θεὸν εὐσεβείᾳ χρωμένους βαπτισμῷ συνιέναι (2), c'est la même chose sous forme grecque. Mais Luc (3, 3) et Marc (1, 4), en désignant le baptême de Jean comme *baptême de pénitence*, βάπτισμα μετανοίας, ajoutent: *pour la rémission des péchés*, εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Matthieu, à la vérité, n'a pas cette addition; pourtant il désigne, ainsi que Marc, ceux qui se faisaient baptiser, comme on même temps *confessant leurs péchés*, ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν (3, 6). Josèphe paraît dire justement le contraire quand il énonce, comme étant l'opinion de Jean-Baptiste, *que le baptême est agréable à Dieu, non quand on demande pardon de quelques fautes, mais*

(1) Sanhedr. f. 97, 2: R. Elieser dixit: Si Israelitæ pœnitentiam agunt, tunc per Goëlem liberantur; sin vero, non liberantur. Dans Schöttgen, *Horæ*, 2, p. 280 seq.

(2) *Antiq.* 18, 5, 2. Orsander donne à Jean-Baptiste le dangereux éloge d'avoir mis la hache à la racine morale de la vie (3. 132).

quand on purifie son corps après avoir d'abord purifié son âme par la justice. οὕτω γὰρ καὶ τὴν βάπτισιν ἀποδεκτὴν αὐτῷ (τῷ Θεῷ) φανεῖσθαι, μὴ ἐπὶ τινων ἁμαρτάνων παραιτήσῃ χρωμένων, ἀλλ' ἐφ' ἀγνείᾳ τοῦ σώματος, ἅτε δὴ καὶ τῆς φυγῆς δικαιοσύνη προεκκαθαρμένης. Et ici l'on pourrait concevoir que les mots *pour la rémission des péchés*, εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, d'après Act. Ap., 2, 38 et d'autres passages, désignent habituellement le baptême chrétien, et en conséquence ont été transportés, d'une manière non historique, au baptême de Jean (1). Cependant le passage déjà cité d'Ézéchiel fait, de l'ablution, le symbole non seulement de la résipiscence, mais encore du pardon des péchés; ainsi le dire des évangélistes repose sur de bons fondements. De plus, les paroles de Josèphe, examinées de plus près, ne sont point en désaccord avec les renseignements évangéliques. Les fautes dont, suivant Josèphe, il ne s'agissait pas dans le baptême de Jean, sont les souillures lévitiques qui, d'après la loi, devaient être effacées par des ablutions (3, Mos., 14, 8 seq., 15, 5. 13. 18. 21. 27. 17, 16. 23, 6, et autres passages). A ces ablutions, auxquelles on attribuait communément une vertu purifiante indépendante du sentiment intérieur, Jean voulait opposer son baptême comme prescription morale et religieuse (2).

Une autre différence se manifeste touchant la relation que les renseignements divers sur Jean établissent entre son baptême et le *royaume des cieux*, βασιλεία τῶν οὐρανῶν. D'après Matthieu, la brève exhortation qu'il joignait à son baptême se réduisait à ceci : *repentez-vous, car le royaume des cieux s'est approché*, μετανοεῖτε· ἤγγικε γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν (3, 2). D'après Luc, Jean-Baptiste ne parle d'abord que de *repentir*, μετανοία, et de *rémission des pé-*

(1) Comparez De Wette, exeg. Hand-
buch, 1, 2, S. 30.

und 361, Anm.; Neander, L. J.-Chr.,
S. 50, f. Anm.

(2) De même Paulus, l. c., S. 314

chés, ἄφεσις ἁμαρτιῶν, mais il ne parle pas de royaume des cieux, et c'est seulement quand le peuple s' imagine qu'il pourrait bien être le Messie lui-même, qu'il renvoie au Messie comme à celui qui doit venir après lui (3, 15 seq.). Dans Josèphe, au contraire, il ne se trouve rien sur le rapport qui aurait existé entre le rôle de Jean-Baptiste et l'idée messianique. Cependant, ici encore la divergence des récits n'autorise pas à conclure que Jean-Baptiste lui-même ne s'est attribué aucun rapport avec le règne du Messie, et que c'est la légende chrétienne qui, la première, a imaginé ce rapport; car son baptême, du moment qu'on ne le fait pas provenir du baptême juif des prosélytes, ne se conçoit pas très bien si l'on ne veut pas songer à la lustration expiatoire du peuple que j'ai mentionnée plus haut, et qui était attendue pour le temps du Messie. L'historien Josèphe écarte toutes les idées messianiques qui ont pu s'attacher au rôle de Jean; mais c'est chez lui une habitude qui s'explique par la situation de son peuple à l'égard des Romains. Au reste, les mots qu'il emploie, *se réunir pour le baptême*, βαπτισμῷ συνίεναι, *les réunions d'hommes*, συστρέφεσθαι, et la crainte qu'Antipas a d'une *révolte*, ἀπόστασις, provoquée par Jean, ce dont Josèphe parle plus loin, tout cela indique une association religieuse et politique telle que des espérances messianiques étaient capables de la susciter.

Il y aurait lieu de s'étonner que Jean-Baptiste eût déclaré avec tant de précision que réellement le règne du Messie était voisin; et, sans s'arrêter à Luc, qui s'en réfère à une révélation et à un appel de la divinité, on pourrait se laisser aller à supposer que peut-être le narrateur chrétien, voyant qu'en effet celui qu'il regardait comme le Messie s'était manifesté immédiatement après, donna au langage de Jean Baptiste une précision qui n'y était pas dans l'origine; on pourrait supposer que Jean-Baptiste dit seulement, en conformité avec l'opinion juive citée plus haut, *repentez-vous, afin que*

viennent le règne des cieux, μετανοεῖτε, ἵνα ἔλθῃ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, et que c'est la narration postérieure qui a changé *afin que*, ἵνα, en *car*, γὰρ; mais une supposition pareille n'est pas nécessaire. Avec un esprit aussi excitable que le sien, Jean a pu aisément, à l'époque agitée où il a vécu, croire découvrir des signes qui lui paraissaient garantir l'approche du règne messianique; et jusqu'à quel point ce royaume était-il prochain? c'est ce qu'il laissait encore indécis.

D'après nos évangiles, l'arrivée du *royaume des cieux*, βασιλεία τῶν οὐρανῶν, était rattachée par Jean à un personnage messianique auquel il attribuait, en opposition avec son propre baptême par l'eau, *un baptême par l'Esprit-Saint et par le feu*, βαπτίζειν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρὶ (Matth., 3, 11 et passages parallèles); l'effusion de l'Esprit-Saint passait, en effet, pour un trait essentiel des temps messianiques (Joël, 3, 1—5, Act. Ap., 2, 16 seq.). Ce même personnage devait, en outre, faire, dans le peuple, un triage comme fait le van qui sépare le bon grain; peut-être le feu qui consume a-t-il quelque rapport avec cette idée de triage, que déjà les prophètes avaient annoncée pour les temps messianiques quoique sous d'autres images (Zachar., 13, 9, Malach., 3, 2. 3). Ici les synoptiques présentent la chose comme si Jean-Baptiste avait dès lors précisément, par ce personnage messianique, entendu Jésus de Nazaret. D'après Luc, les mères de ces deux hommes étaient parentes et instruites des relations futures de leurs fils. Dès le sein maternel Jean-Baptiste s'était mû comme pour aller au-devant de Jésus. Par conséquent, d'après la tournure donnée au récit, il est à supposer que tous deux, de bonne heure, avaient appris à connaître leurs relations futures déterminées à l'avance par une communication divine, et s'étaient pénétrés de leur situation respective. A la vérité, Matthieu ne rapporte rien de ces relations de famille entre Jean et Jésus; mais, quand ce dernier veut se faire baptiser, Matthieu met dans la bouche du premier des ex-

pressions qui paraissent supposer une connaissance antécédente; car Jean s'étonne que Jésus vienne près de lui, attendu que lui, Jean, aurait plutôt besoin d'être baptisé par Jésus, et il n'a pu exprimer cet étonnement qu'autant que Jésus lui aura été connu précédemment, ou lui aura été, dans le moment, révélé par une communication céleste; or, rien n'indique une communication de ce genre, du moins le signe de la messianité de Jésus, le signe sensible à la vue et à l'ouïe, n'est donné qu'ensuite. Ainsi le premier et le troisième évangile (le second abrège tellement la chose qu'on ne voit pas clairement son opinion à cet égard) s'accordent pour dire que Jean et Jésus n'avaient pas été étrangers l'un à l'autre avant le baptême; au contraire, dans le quatrième évangile (1, 31. 33), Jean-Baptiste soutient expressément qu'il n'a pas connu Jésus avant l'apparition céleste qui, d'après les synoptiques, se manifesta lors de son baptême. A prendre la chose simplement, cela a l'air d'une contradiction. La connaissance antérieure de ces deux hommes est, dans Luc, un fait extérieur; dans Matthieu, un aveu involontaire échappé à Jean surpris. Mais, dans le quatrième évangile, quand Jean dit qu'il n'a pas connu Jésus précédemment, c'est une affirmation qui paraît préméditée et qui n'a pour garantie que le sujet lui-même qui la fait. En conséquence il fut aisé à l'auteur des fragments de Wölfenbüttel de mettre la contradiction sur le compte de Jean et de Jésus, c'est-à-dire de supposer que, dans le fait, ils s'étaient depuis long-temps connus et concertés, mais que, devant le monde et pour pouvoir mieux atteindre leur but, ils se donnèrent l'apparence d'avoir été jusqu'alors étrangers l'un à l'autre, et qu'ainsi l'un rendit naturellement témoignage de l'excellence de l'autre (1).

On ne voulut pas laisser peser cette contradiction, comme

(1) Fragment sur le but de Jésus et de ses disciples, publié par Lessing, p. 133 seq.

dissimulation préméditée, sur Jean et médiatement aussi sur Jésus ; on chercha donc par la voie de l'exégèse à en nier l'existence. Ce que Jean dut apprendre par le signe céleste, c'est que Jésus est le Messie (Joh., 1, 33 seq.) ; ainsi les mots, *et moi je ne le connaissais pas*, καὶ γὰρ οὐκ ᾔδειν αὐτόν, doivent signifier : Ce n'est pas la personne, c'est la messianité de Jésus qui m'était inconnue (1). Accordons la possibilité de cette interprétation, quoique ni les mots en eux-mêmes ni leur enchaînement dans le quatrième évangile ne dussent nous y amener ; on demandera toujours si Jean, ayant connu Jésus de la façon que suppose le récit de Matthieu et de Luc, a pu connaître sa personne sans connaître sa messianité. Si Jean a connu Jésus et, avec lui, les rapports de famille que Luc nous dit avoir existé entre eux, il est impossible qu'il n'ait pas été informé, de bonne heure, de l'annonciation solennelle qui avait révélé le caractère messianique de Jésus avant sa naissance, et pendant cette naissance même. Il n'aurait donc pas pu dire plus tard qu'il n'en avait rien su jusqu'à l'apparition du signe céleste, mais il aurait dû déclarer qu'il n'avait pas ajouté foi au récit des signes anciens dont un avait été opéré sur lui-même (2). A la vérité, on cherche à concilier, avec cette ignorance, le premier chapitre de Luc, en disant que les deux familles vécurent dans des lieux fort éloignés, éloignement qui les empêcha d'avoir des relations ultérieures (3).

(1) Ainsi pense Semler, dans la Réponse qu'il a faite au Fragment cité ; ainsi s'expriment la plupart des modernes : Plank, Geschichte des Christenthums in der Periode seiner Einführung, 1, K. 7 ; Winer, bibl. Realwörterbuch, 1, S. 691.

(2) Que le lecteur juge lui-même si l'argumentation de Neander n'est pas forcée : « Si Jean-Baptiste, d'après ce qu'il avait appris des circonstances de la naissance de Jésus, avait pu espérer (dites donc, avait dû nécessairement

« savoir) qu'il était le Messie, le signe divin qui lui fut accordé à lui-même l'emportait, dans son for intérieur, sur toute autre communication étrangère ; et, à côté de ce qu'il reconnut alors dans la lumière divine, tout ce qui lui avait été certifié jadis lui parut obscurité et ignorance (S. 68) : »

(3) Bleek, Remarques sur l'évangile de Jean, dans theol. Studien und Kritiken, 1833, 2, S. 435 ; Lücke, Commentar zum Evangelium Johannis, 1, S. 362.

Mais si, pour Marie fiancée, le voyage de Nazaret, dans les montagnes de Judée, ne fut pas trop long, comment l'aurait-il été pour les deux fils quand ils furent devenus jeunes gens? Quelle indifférence coupable n'est-ce pas supposer dans les deux familles pour les communications supérieures qu'elles avaient reçues, et enfin quel fut le but de ces communications, si elles n'ont pas réglé la vie ultérieure des deux enfants (1)?

Accordera-t-on que le quatrième évangile n'exclut qu'une chose, à savoir que Jean-Baptiste ait connu la messianité de Jésus; que le troisième évangile au contraire ne suppose qu'une chose, à savoir, que Jean-Baptiste ait connu sa personne; cela ne suffit pas encore pour résoudre la contradiction des deux évangiles. Car, dans Matthieu, Jean, au moment où il va baptiser Jésus, parle comme s'il le connaissait, non seulement personnellement, mais encore positivement dans son caractère de Messie. Il refuse en effet de le baptiser, et il lui dit: *J'ai besoin d'être baptisé par toi, et c'est toi qui viens vers moi*, ἐγὼ χρείαν ἔχω ὑπὸ σοῦ βαπτισθῆναι, καὶ σὺ ἔρχῃ πρὸς με; (3, 14). On a essayé d'expliquer ces paroles dans le sens de l'harmonistique, en disant que Jean a voulu seulement exprimer l'excellence supérieure de Jésus, mais non pas sa messianité (2). Mais, quelque excellence morale que Jean-Baptiste ait pu reconnaître en Jésus, il lui a été impossible, tant qu'il l'a considéré comme un homme pécheur, de l'affranchir du devoir de se soumettre à son baptême. Et même le droit de distribuer la lustration qui préparait au règne du Messie, ne pouvait pas être obtenu par une haute supériorité morale; une vocation particulière était nécessaire, telle que Jean lui-même l'avait reçue, et

(1) En désespoir de cause, Osiander répond que ces communications divines ont bien pu renfermer des indications de tenir..... les deux enfants séparés! (S. 127).

(2) Hess, Geschichte Jesu, 1. S. 117 f.; Paulus, l. c., S. 366; Neander, S. 64 ff.

telle qu'elle ne pouvait tomber, d'après les idées juives, que sur un prophète ou sur le Messie et sur son précurseur (Joh., 1, 19 seq.). Si donc Jean attribuait à Jésus la qualification nécessaire pour baptiser, il dut non seulement le regarder, en général, comme un homme excellent, mais encore, en particulier, le tenir pour un prophète, et, puisqu'il le considérait comme digne de le baptiser lui-même, pour un prophète plus grand que lui, Jean; or il s'était donné le rôle de précurseur du Messie; cet homme supérieur à Jean ne pouvait donc être que le Messie lui-même. Ajoutez que Matthieu venait de communiquer (3, 11) un discours de Jean-Baptiste où ce dernier attribue au Messie qui approche, un baptême plus puissant que le sien. Comment pourrions-nous donc comprendre les paroles qu'il adresse immédiatement après à Jésus, autrement que de cette façon : A quoi te servira mon baptême d'eau, ô Messie ! j'aurais bien plutôt besoin de ton baptême spirituel (1).

La contradiction ne peut pas être écartée; il faut donc, si elle ne doit pas être considérée comme une déception volontaire et tomber à la charge des personnes intéressées, en transporter le tort sur les narrateurs, et l'on y trouvera d'autant moins d'obstacles, que l'on verra plus clairement comment l'un ou l'autre a pu arriver à une exposition inexacte. Dans Matthieu, la seule chose qui s'oppose à sa concordance avec Jean, c'est la place qu'occupe le discours du précurseur, discours par lequel il veut empêcher Jésus de se faire baptiser par lui. Ce langage, tenu avant qu'aucun signe surnaturel ne se soit montré, paraît supposer qu'il connaissait d'avance le caractère messianique de Jésus. Or, dans l'Évangile des Hébreux cité par Épiphane, la demande que fait Jean-Baptiste d'être plutôt baptisé par Jésus, est racontée comme étant le résultat de l'apparition

(1) Comparez l'explication de l'auteur des *Fragments*, et Bleek, II. cc.; Hoffmann, S. 287.

céleste (1). Dans ces derniers temps, on a considéré ce récit comme le récit primitif, que l'auteur de notre premier évangile aurait raccourci, en même temps que, pour augmenter l'effet de la scène, il mettait, dès le premier abord, un refus dans la bouche de Jean-Baptiste et les paroles citées plus haut (2). Mais dans l'évangile des Hébreux, le récit n'est pas sous sa forme originelle, on le voit à la répétition traînante de la *voix céleste* et à tout ce qu'il y a de délayé dans la narration; loin de là, c'est un récit très éloigné de sa source, et le refus de Jean n'a pas été placé après l'apparition et la voix céleste, afin que fût évitée la contradiction avec le quatrième évangile, lequel n'a pas dû être reconnu dans le cercle de ces chrétiens ébionites; mais il a été mis en cet endroit justement dans un but qu'à tort on attribue à Matthieu, quand on prétend qu'il a changé l'ordre des circonstances de la scène, à savoir dans le but de produire plus d'effet. Un simple refus de la part de Jean-Baptiste parut trop peu de chose; il fallait au moins qu'il y eût une gémflexion devant le Messie, παραπεσών; or, cette gémflexion ne pouvait pas être mieux motivée que par le signe céleste, qui, en conséquence, fut placé d'abord. Ce n'est donc pas de cette façon que l'on comprendra comment Matthieu est venu à être en contradiction avec Jean; et le récit dérivé que renferme l'Évangile des Hébreux ne va pas non plus assez loin pour concorder avec ce que Luc a raconté des relations de famille entre Jean et Jésus.

(1) Hér. 30, 13 : Et lorsqu'il sortit de l'eau, les cieux s'ouvrirent, et il vit l'esprit saint de Dieu sous la forme d'une colombe, etc., et une voix se fit entendre, etc.; et aussitôt le lieu fut éclairé par une grande lumière, à la vue de laquelle Jean dit à Jésus : « Qui es-tu, Seigneur ! » et de nouveau une voix, etc., et aussitôt Jean tombant à ses pieds, lui dit : « Je te prie, Seigneur, baptise-moi. » Καὶ ὡς ἀνῆλθεν ἀπὸ τοῦ ὕδατος, ἠνοίγησαν οἱ

οὐρανοὶ, καὶ εἶδε τὸ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ τὸ ἅγιον ἐν εἰδὲι περιστεῖρας κτλ., καὶ φωνὴ ἐγένετο κτλ., καὶ εὐθύς περιελαμψε τὸν τόπον ὡς μέγα· ὃν ἰδὼν, φησιν, ὁ Ἰωάννης λέγει αὐτῷ· σὺ τίς εἶ, Κύριε; καὶ πάλιν φωνή, κτλ. Καὶ τότε, φησιν, ὁ Ἰωάννης παραπισὼν αὐτῷ εἰπεί· δέομαί σου, Κύριε, σύ με βάπτισον.

(2) Bleek, l. c.; Schneckenburger, über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums, S. 121 f.; Lücke,

Tout s'explique sans contrainte, si l'on songe seulement que la relation importante entre Jean et Jésus a dû paraître comme ayant existé de tout temps, en vertu de cette propriété que l'imagination populaire a de se représenter les choses essentielles comme jouissant d'une préexistence indéfinie. S'il est vrai que l'âme, du moment qu'on la reconnaît dans son essence, est conçue, clairement ou obscurément, comme préexistante; il est vrai aussi qu'une semblable préexistence est accordée, dans la pensée populaire, à tout rapport fécond en conséquences importantes; c'est ainsi que Jean, étant entré, par le baptême qu'il donna au Messie Jésus, dans une relation si significative avec lui, dut l'avoir connu dès auparavant en qualité de Messie. Cette connaissance est racontée d'une manière brève et peu précise dans Matthieu; mais Luc en développe les détails, quand il rapporte que leurs mères se connurent, et que les deux enfants, encore dans le sein maternel, furent rapprochés l'un de l'autre (1).

Tout cela manque dans le quatrième évangile, d'après lequel Jean-Baptiste exprime une assertion opposée; nous ne nous hasarderons pas à décider si c'est par des motifs historiques, ou parce qu'un autre intérêt a prévalu sur l'intérêt signalé ci-dessus; en effet, moins Jean-Baptiste avait connu précédemment Jésus, qu'ensuite il éleva si haut, plus la scène merveilleuse qui lui révéla Jésus prenait de gravité, et plus aussi ses relations avec ce dernier perdaient un caractère naturel, pour recevoir le caractère d'un miracle opéré immédiatement par Dieu même.

§ XLIV.

Jésus a-t-il été reconnu par Jean comme Messie, et dans quel sens?

A la question de savoir si Jésus a été connu de Jean dès avant le baptême, tient cette autre question : quelle idée

Comm. 1. Ev. Joh., 1, S. 361. Comparez Usteri, *Sur Jean-Baptiste*, etc. Studien, 2, 3, S. 446.

(1) Comparez De Wette, *exeg. Handb.*, 1, 2, S. 33.

s'est faite, en somme, Jean-Baptiste de Jésus et de sa messianité? D'après tous les récits évangéliques, Jean, avant l'arrivée de Jésus auprès de lui, déclare de la manière la plus précise que prochainement viendra un autre avec lequel il sera dans un rapport de subordination. La scène, lors du baptême, lui désigne manifestement Jésus comme celui dont il est le précurseur; nous devons supposer, d'après Marc et Luc, qu'il a ajouté foi au signe céleste. D'après le quatrième évangile (1, 34), il en donne un témoignage exprès, et il prononce, en outre, des paroles qui prouvent que son regard pénètre profondément dans la nature et la vocation supérieures de Jésus (1, 29 seq., 36. 3, 27 seq.); d'après le premier évangile, il en était convaincu dès avant le baptême de Jésus. Or, en contradiction avec tout ce qui précède, Matthieu (11, 2 seq.) et Luc (7, 18 seq.) rapportent que, plus tard, Jean-Baptiste, à la nouvelle du rôle que jouait Jésus, dépêcha auprès de lui quelques uns de ses disciples, chargés de lui demander s'il était le Messie promis, ou si l'on devait en attendre un autre.

A la première impression, il semble que cette demande exprime une incertitude de Jean-Baptiste sur la réalité du caractère messianique de Jésus, et c'est aussi de cette façon que de bonne heure elle a été entendue (1); mais un pareil doute est dans la contradiction la plus formelle avec toutes les autres circonstances que les évangiles nous racontent. Au point de vue psychologique, on trouve inconcevable, et avec raison, que celui qui, convaincu ou fortifié dans sa croyance par le signe qui avait été manifesté lors du baptême de Jésus et qu'il avait regardé comme une manifestation divine, se prononça, dès lors, avec tant de précision, sur la vocation messianique et la nature supérieure de Jésus; que celui-là,

(1) Par exemple; Tertull., adv. Marcion, 4, 18. Comparez des détails plus étendus sur les différentes significations

de ce passage dans Bengel, Remarques historico-exégétiques sur Matt., 11, 2—19, Archiv., 1, 3, S. 754 ff.

disons-nous, fût tout-à-coup devenu chancelant dans sa persuasion. Il aurait donc ressemblé à un roseau agité en différents sens par le souffle du vent, comparaison dont Jésus, à ce même endroit (Matth., 11, 7), écarte l'application à Jean-Baptiste, dont il fait l'éloge. On cherche en vain une occasion à cette vacillation dans la conduite de Jésus, ou dans la position qu'il occupait alors ; car la nouvelle des *œuvres du Christ*, ἔργα τοῦ Χριστοῦ, qui, d'après Luc, étaient des miracles, pouvait moins que tout le reste exciter des doutes dans l'âme de Jean ; or, c'est sur cette nouvelle qu'il envoya le message rappelé plus haut. Enfin, on aurait droit de s'étonner que, plus tard (Joh. 5, 33 seq.), Jésus en eût appelé avec tant de confiance au témoignage de Jean-Baptiste, si l'on savait d'ailleurs que Jean avait fini par douter lui-même de la messianité de Jésus (1).

On a donc essayé de tourner la chose de manière que Jean ait fait faire la demande, non pour lui-même ni pour confirmer sa conviction devenue chancelante, mais pour ses disciples, et pour écarter des doutes qui ne l'avaient pas effleuré (2). De cette façon, sans doute, les difficultés indiquées se résolvent ; on voit, ce semble, clairement comment Jean-Baptiste, justement à la nouvelle des miracles de Jésus, s'est décidé à envoyer le message ; il espérait, en effet, que ses disciples, qui ne croyaient pas à ses paroles sur Jésus, comprendraient, à la vue des actes extraordinaires de ce dernier, qu'il avait raison, lui, Jean, de les adresser à Jésus comme au Messie. Mais comment Jean pouvait-il espérer que ses envoyés trouveraient accidentellement Jésus occupé à faire des miracles ? Dans le fait, d'après Matthieu, ils ne le trouvèrent pas ainsi occupé ; et Jésus (V. 4 seq.) n'en appela qu'à ce qu'ils pourraient sou-

(1) Voyez Paulus, Kuinöl, sur ce passage ; Bengel, l. c., S. 763 ff.

(2) Par exemple Calvin, Comm. in

harm. ex Matth., Marc, et Luc. P. 1, p. 258, ed. Tholuck.

vent voir, qu'à ce qu'ils pourraient partout entendre raconter dans son voisinage. Luc, dont le récit est évidemment de seconde main (1), est le seul qui se méprenne sur les paroles de Jésus, au point de croire que Jésus n'aurait pas pu les prononcer si les disciples de Jean ne l'avaient trouvé donnant des preuves de son pouvoir surnaturel. De plus, si c'était le dessein de Jean-Baptiste de convaincre ses disciples par le spectacle des œuvres de Jésus, il n'avait pas besoin de les charger d'une demande qui ne semblait avoir d'autre but que de provoquer une réponse verbale, une déclaration authentique de Jésus. En effet, une déclaration de celui dont justement il révoquait en doute la messianité, n'avait aucune chance pour convaincre ses disciples, qui n'avaient pas été convaincus par ses propres déclarations, ordinairement péremptoires pour eux. Dans tous les cas, Jean-Baptiste se serait conduit singulièrement en prêtant l'autorité de ses paroles à des doutes étrangers, et en compromettant par là, ainsi que Schleiermacher l'observe avec raison, le témoignage répété qu'il avait rendu précédemment en faveur de Jésus. Dans le fait, Jésus comprend la demande qui lui est apportée par le messager comme venant de Jean lui-même (*annoncez à Jean, ἀπαγγείλατε Ἰωάννῃ*, Matth., 11, 4), et il se plaint indirectement de son incertitude en louant ceux qui ne se scandalisent pas de lui, Jésus, V. 6 (2).

Il reste donc établi, d'une part, que Jean a fait adresser la demande, non pour ses disciples, mais pour lui-même; d'autre part, qu'en raison de sa conviction antérieure, on ne peut lui attribuer, tout-à-coup, en ce moment, des doutes sur la messianité de Jésus; il ne reste

(1) Nous qualifions ainsi, avec Schleiermacher (über den Lukas, S. 106, f.), le récit du troisième évangile: 1° à cause de la répétition oiseuse des paroles de Jean-Baptiste, V. 20; 2° à cause de la

méprise, V. 18 et 21, dont il sera bientôt question, et dont l'analogue paraît se trouver encore, V. 29, 30.

(2) Comparez Calvin sur ce passage, et Bengel, l. c., S. 755 ff.

plus qu'à abandonner le côté négatif de la question, qu'à en saisir le côté positif, et à la comprendre comme si le doute qui y est exprimé servait simplement d'enveloppe à un véritable langage d'encouragement (1). D'après cette explication, Jean-Baptiste, dans sa prison, trouve trop long le temps que Jésus laisse passer sans se déclarer publiquement comme Messie; en conséquence, il envoie ses disciples lui demander jusqu'à quand il se fera attendre, jusqu'à quand il hésitera à gagner à lui la meilleure partie du peuple en se disant le Messie, et à frapper, contre les ennemis de sa cause, un coup décisif, qui, peut-être, délivrerait aussi lui, Jean, de sa prison. Mais, si Jean-Baptiste, justement parce qu'il regardait Jésus comme le Messie, attendait de lui sa délivrance, sans doute miraculeuse, et la lui demandait, il ne pouvait pas envelopper, dans un doute, une prière qui partait de sa foi en la messianité de Jésus. Or, la question dans notre texte évangélique est toute dubitative, et il faut y introduire une expression d'encouragement pour l'y trouver. La violence qu'il est besoin de faire aux mots est grande; cela est particulièrement manifeste par la signification que Schleiermacher leur impose, en conformité avec cette explication; la question indécise : *Es-tu celui qui doit venir?* οὐ εἰ ὁ ἐρχόμενος, il la transforme en la proposition précisée, tu es bien celui qui doit venir; la seconde question encore plus embarrassante : *ou bien en attendons-nous un autre?* ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν, il la rend tout-à-fait méconnaissable en la tournant de la façon suivante : Pourquoi, puisque tu fais de si grandes choses, devons-nous encore attendre, et ne faut-il pas que Jean commande aussitôt, par notre intermédiaire, avec toute son autorité, à ceux qui se sont fait baptiser par lui, de t'obéir comme au Messie, et

(1) Cette explication est adoptée par la plupart des interprètes actuels : Paulus et Kuinöl sur ce passage; Bengel dans le Mémoire cité; Hase, Leben Jesu,

§ 88; Theile, 2. Biogr. Jesu, § 22. Fritzsche même, Comm. in Matt. p. 397, trouve cela *aliquanto verosimilius*, et il s'en tient là.

d'être attentifs à tes signes? Neander a voulu rendre possible ce changement de sens, en renonçant à admettre que les paroles de Jésus nous aient été, ici, fidèlement conservées. Mais la simple sommation adressée à Jésus ne s'accorde pas avec l'idée que Jean-Baptiste s'était faite de lui, et qu'il avait exprimée précédemment; elle ne s'accorde pas dans la forme, car si Jean n'a pas douté de la messianité et de la nature supérieure de Jésus, il n'a pas pu douter, non plus, que Jésus dût connaître mieux que personne le moment et la manière de se montrer comme Messie; elle s'accorde encore moins dans le fond: Jean-Baptiste ne pouvait nullement se scandaliser de ce qu'on nomme l'hésitation de Jésus à prendre le rôle de Messie, ni le sommer d'agir plus rapidement, s'il avait conservé sa première conviction sur la destination de Jésus; cette opinion était (Joh. 1, 29) que Jésus était l'*agneau de Dieu, celui qui prend le péché du monde*, ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ, ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, par conséquent le Messie souffrant; il était donc impossible que Jean pensât à un coup que Jésus devait frapper contre ses ennemis, et en général à des violences que couronnerait une victoire extérieure; mais la voie paisible que suivait Jésus devait justement lui paraître la voie véritable, celle qui était conforme à sa destination d'agneau; en conséquence, si la question de Jean contenait une simple sommation, il aurait, par cela seul, contredit ses convictions antérieures.

Tous ces expédients ne servant à rien, nous revenons à l'explication primitive, c'est-à-dire nous revenons à comprendre la question comme l'expression d'un doute né dans l'âme même de Jean-Baptiste sur la dignité messianique de Jésus; c'est aussi ce que Neander regarde comme le plus naturel (1). Ce théologien cherche à expliquer l'oubli momentané où Jean-Baptiste tomba de ses premiers témoi-

(1) L. J.-Chr., S. 86 ff.; Olshausen, 2, d. St.

gnages pleins de foi, en disant que, dans son obscure prison, l'homme de Dieu eut une heure cruelle de doute; et en preuve, il invoque l'exemple d'hommes qui, persécutés pour la foi chrétienne ou pour d'autres convictions, finirent, après avoir long-temps rendu, sans crainte de la mort, témoignage à la vérité, par succomber dans leur cachot à la faiblesse humaine, et par faire abjuration. Mais, quand on y regarde de près, on ne trouve aucune similitude : des chrétiens persécutés dans les premiers siècles, plus tard, un Bérenger, un Galilée, furent infidèles aux opinions pour lesquelles ils avaient été emprisonnés et par l'abjuration desquelles ils espéraient être sauvés; Jean-Baptiste, pour pouvoir leur être comparé, aurait dû avoir fait amende honorable du blâme qu'il avait prononcé sur la conduite d'Hérode, mais non avoir vacillé dans ses témoignages sur le Christ, qui n'avaient aucun rapport avec son emprisonnement.

Ainsi ce message que Jean-Baptiste envoie du fond de sa prison reste inconciliable, justement, ce semble, avec les anciens témoignages qu'il avait rendus de la messianité de Jésus. En effet Bengel a déjà été frappé (1) des expressions de nos évangélistes, qui sont fort singulières : *Jean ayant entendu parler... des œuvres du Christ, ayant envoyé... il dit, etc.*, ὁ Ἰωάννης ἀκούσας... τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ, πέμψας... εἶπεν κ. τ. λ. (Matth., 11, 2; semblablement Luc, 7, 18 seq.). Il semble, par ces paroles, que Jean-Baptiste, sur le bruit qui lui arriva des miracles de Jésus, conçut des doutes sur sa messianité, au lieu d'être fortifié, comme on aurait dû s'y attendre, par ces mêmes miracles dans sa croyance première. On aurait pu supposer que des doutes se seraient élevés dans son âme parce qu'il n'entendait rien dire de ces miracles dans sa prison, mais jamais parce qu'il en entendait parler; ou bien, si la nouvelle des œuvres

(1) L. c., S. 769 f.

de Jésus venait jusqu'à lui, elle devait susciter, non pas le soupçon que Jésus n'était pas réellement le Messie, mais la pensée que l'homme qui accomplissait de telles œuvres pouvait bien être le Messie. Cependant il n'est pas possible d'admettre que les paroles de Jean-Baptiste indiquent une croyance qui se forme, et non une croyance qui s'éteint. D'abord la réponse de Jésus s'y oppose, car il trouve que Jean se *scandalise*, *σκανδαλίζεσθαι*, c'est-à-dire qu'il doute; ensuite, ce qui s'y oppose encore, c'est la demande même de Jean, qui, en ajoutant aux mots *es-tu celui qui doit venir*, *σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος*, les mots *ou bien en attendons-nous un autre?* *ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν*, exprime évidemment une vacillation dans sa conviction ancienne (1). A la vérité, quand nous supposons que le bruit des miracles a été la cause de la question dubitative de Jean, nous n'y sommes amenés que par la narration de Luc; or, cette narration, nous l'avons déjà reconnue comme étant de seconde main. Cet évangéliste, après avoir raconté la résurrection du jeune homme à Naïn et la guérison du serviteur à Capharnaüm, continue: *Et les disciples de Jean lui annoncèrent toutes ces choses; et ayant appelé... il envoya, etc.*, *καὶ ἀπήγγειλαν Ἰωάννη οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ περὶ πάντων τούτων· καὶ προσκαλεσάμενος... ἐπεμψε, κ. τ. λ.*; dans ce mode de narrer, c'est à la nouvelle des miracles que Jean envoie son message à Jésus. Mais d'après Matthieu, ce sont *les œuvres du Christ*, *ἔργα τοῦ Χριστοῦ*, qui déterminent Jean à adresser sa question à Jésus, et, par cette expression, il se pourrait que l'évangéliste eût compris tout ce qui composait le rôle actif de Jésus.

Les paroles des évangélistes n'empêchent donc pas que Jean-Baptiste n'ait regardé précédemment, dans un sens quelconque, Jésus comme le Messie. Le fait du message n'a rien

(1) Comparez De Wette sur ce passage de Matthieu, et Neander, *L. J. Chr.*, S. 87 f.

non plus qui ôte toute possibilité de concevoir que Jean ait eu, en effet, une semblable opinion. Jean, comme les synoptiques le rapportent, pouvait avoir attendu, de Jésus, l'effusion de la plénitude de l'esprit sur ses partisans, le triage du peuple et l'extermination des membres indignes, mais tout cela exécuté rapidement et non sans violence extérieure; et, comme, malgré le temps qui s'écoulait, Jésus ne s'engageait pas dans cette entreprise, Jean put, à la fin, douter qu'il eût eu raison de le tenir pour le Messie. Mais il ne le pouvait pas s'il avait appris, d'une manière digne de foi, les miracles de la conception et de la naissance de Jésus (de cela il a été question plus haut); il ne le pouvait pas si, lors du baptême, Jésus lui avait été désigné comme le Messie par une apparition et une voix céleste (et de cela il sera question plus tard); il ne le pouvait pas non plus s'il voyait en Jésus, d'après le quatrième évangile, un être supérieur descendu du ciel et le Messie destiné à expier, par ses souffrances, les péchés de l'humanité (et de cela je vais parler immédiatement). Si donc Jean-Baptiste, du moment qu'on suppose qu'il a eu cette dernière idée sur Jésus, n'a pu le faire interroger de la manière indiquée, *et vice versa*, il faut examiner isolément chacune des deux circonstances inconciliables et voir quelle est celle que l'on doit abandonner et quelle est celle que l'on doit conserver. Prenant d'abord les déclarations de Jean-Baptiste sur la messianité de Jésus dans le quatrième évangile, nous avons sur ce point à distinguer deux questions: en premier lieu est-il concevable que Jean ait eu effectivement une pareille idée du Messie? en second lieu est-il vraisemblable qu'il ait cru cette idée réalisée dans la personne de Jésus?

Quant au premier point, un des caractères de l'idée que Jean-Baptiste se fait du Messie d'après le quatrième évangile, c'est que le Messie est un être supérieur, *venu du ciel*, ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος, et en conséquence placé

au-dessus de tous, ἐπάνω πάντων ἐστὶ (3, 31); dans l'expression : *il était avant moi*, πρῶτός μου ἦν (1, 15. 27. 30), Neander et de Wette ne veulent plus que trouver la priorité de l'être. Mais, quand bien même ces mots renfermeraient la préexistence du Messie, on a, au plus, besoin d'admettre avec Lücke, que Jean-Baptiste, sans rattacher à ces mots, comme l'évangéliste, l'idée du *Verbe*, λόγος, a songé, d'une façon plus conforme aux idées populaires des Juifs, à la préexistence du Messie, comme sujet des théophanies de l'Ancien-Testament. Cette opinion juive a laissé des traces, outre le quatrième évangile, dans saint Paul (par exemple 1. Cor. 10, 4. Col. 1, 15 seq.), et dans les rabbins (1); et, en supposant qu'elle fût primitivement alexandrine, ce que Bretschneider fait valoir contre notre passage (2), on demande si, dès avant le temps du Christ, la théologie alexandrino-judaïque n'avait pas exercé de l'influence sur la mère-patrie (3); par conséquent, il n'est point inconcevable en soi que ce caractère ait appartenu à l'idée que Jean-Baptiste se faisait du Messie.

Le second caractère serait celui d'une souffrance expiatoire. A la vérité, on a essayé d'expliquer les expressions avec lesquelles Jean-Baptiste (1, 29 et 36) adresse ses disciples à Jésus, de manière à faire disparaître cette idée d'expiation. Jésus, a-t-on dit, n'est comparé à un agneau qu'à cause de sa douceur et de sa patience; *prendre les péchés du monde*, αἶρειν τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, s'entend, ou de la patience avec laquelle il a supporté la méchanceté du monde, ou d'une tentative pour enlever les péchés du monde en l'améliorant; et les paroles de Jean-Baptiste expriment combien il est touchant de voir

(1) Voyez Bertholdt, *Christologia Judæorum Jesu apostolorumque ætate*, § 23-25.

(2) *Probabilia*, S. 41.

(3) Voyez Gfrörer, *Philo und die alexandr. Theosophie*, 2 Thl. depuis la page 280.

ce doux et tendre Jésus se soumettre à un rôle si dur et si pesant (1). Mais les meilleurs interprètes ont montré que, si, à la vérité, *prendre*, αἶρεῖν, admettait une pareille explication, le mot *agneau*, ἀγνός, non seulement avec l'article, mais surtout avec l'addition *de Dieu*, τοῦ Θεοῦ, signifiait, non un agneau en général, mais un certain agneau sacré. Et si ce passage, conformément à l'explication la plus vraisemblable, se rapporte à l'agneau d'Isaïe (53, 7), les mots : *prendre le péché*, αἶρεῖν τὴν ἀμαρτίαν, ne pourront être expliqués qu'à l'aide de l'endroit correspondant de prophète; or, il y est dit du serviteur de Dieu, comparé à un agneau, *qu'il porte nos péchés et qu'il souffre pour nous*, τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν φέρει, καὶ περὶ ἡμῶν ὀδυῖται, (V. 4, LXX); donc il s'agit d'une souffrance expiatoire (2). Mais dans ces derniers temps on a trouvé douteux que Jean-Baptiste eût rapporté ce passage du prophète au Messie, et que par conséquent il eût regardé le Messie comme souffrant (3); car, d'après l'opinion courante du moins, une telle idée du Messie était si étrange que les disciples de Jésus, pendant tout le temps de leurs relations avec lui, ne purent s'y familiariser; et, après sa mort, ils doutèrent complètement de lui comme Messie (Luc, 24, 20 seq.). Comment donc Jean-Baptiste, qui, d'après la propre déclaration de Jésus (Matth., 11, 11), était bien au-dessous des citoyens du royaume céleste, au nombre desquels les apôtres étaient déjà rangés; comment, disons-nous, Jean-Baptiste, placé plus loin qu'eux, aurait-il compris, long-temps avant la passion de Jésus, la nécessité de cette passion pour le Messie, tandis que l'événement seul put la

(1) Gabler, Meletem. in loc. Joh. 1, 29, dans ses Opusc. acad., p. 514 seq.; Paulus, Leben Jesus, 2, 2, die Uebersetzung, d. St. und Comm. zum Ev. Joh. 2. d. St.

(2) De Wette, de morte Christi ex-

piatoria dans ses Opusc. theol. p. 77 ff.; Lucke, Comm. zum Ev. Joh., 1, S. 347 ff; Winer, bibl. Realwörterb. 1, S. 693, Anm.

(3) Gabler et Paulus, l. c.; et De Wette, l. c., S. 75 ff.; 80 ff.

faire comprendre aux disciples immédiats? ou, si Jean avait véritablement conçu cette opinion, et s'il l'avait exprimée à ses adhérents, comment, par l'intermédiaire de ceux qui, de l'école de Jean, passèrent dans la compagne de Jésus, n'aurait-elle pas trouvé accès dans cette compagnie même? et comment surtout, en raison de la considération dont Jean-Baptiste jouissait, n'aurait-elle pas atténué, dans un public plus étendu, les doutes que causa la mort de Jésus? En outre, parcourons tous les renseignements que nous possédons sur Jean-Baptiste en dehors du quatrième évangile; nulle part nous ne trouvons qu'il ait exprimé de pareilles opinions sur le destin du Messie. Pour ne rien dire de l'historien Josèphe, nous lisons dans les synoptiques que Jean-Baptiste parla d'un Messie qui venait après lui, mais dont il bornait toute l'œuvre au baptême spirituel et au triage du peuple; cependant il reste toujours possible que, dès avant la mort de Jésus, un homme au regard pénétrant comme Jean-Baptiste se soit fait, par les passages et les types de l'Ancien Testament, une idée du Messie souffrant (1), sans que ses disciples et ses contemporains aient compris ses obscures allusions à ce sujet. D'un autre côté, Jean-Baptiste n'est connu que pour avoir mis en relief le côté pratique de l'idée du règne du Messie, et l'on commence à concevoir des doutes quand on voit le seul quatrième évangile lui attribuer deux conceptions qui, à cette époque, n'appartenaient sans doute qu'à la plus profonde spéculation sur le Messie; l'expression de ces deux conceptions porte tellement l'empreinte de l'auteur du quatrième évangile, qu'on ne peut s'empêcher de mettre au moins la forme sur le compte de cet évangéliste.

(1) De Wette sur le passage de Jean; Neander, S. 78; ce dernier avec la restriction que peut-être Jean-Baptiste n'a parlé que des péchés du peuple, tandis

que l'évangéliste, partant de son propre point de vue, a mis le monde au lieu du peuple.

Il est certain que parfois l'auteur du quatrième évangile, en transmettant les paroles d'autrui, fait plus qu'y ajouter la forme et la rédaction; on le voit par le discours qu'il met (3, 27-36) dans la bouche de Jean-Baptiste en réponse à la plainte de ses disciples sur le nombre croissant des adhérents de Jésus. Après que Jean-Baptiste a déclaré que, d'après leur destination respective au-delà de laquelle il ne désire pas aller, lui doit décroître et Jésus augmenter, il continue, depuis le verset 31, avec des formules absolument les mêmes que les formules avec lesquelles le quatrième évangéliste fait ordinairement parler Jésus lui-même, ou exprime ses propres pensées sur Jésus. Et même, ainsi que Lücke l'avoue, ce discours de Jean-Baptiste ne paraît qu'un écho de la conversation précédente de Jésus avec Nicodème (1). Les termes de ce discours prêtés à Jean-Baptiste, appartiennent proprement à la phraséologie de Jean l'évangéliste, tels que *sceller*, σφραγίζω, *le témoignage*, μαρτυρία, l'opposition *d'en haut* et *ici bas*, ἄνωθεν et ἐκ τῆς γῆς, la phrase *avoir la vie éternelle*, ἔχειν ζωὴν αἰώνιον, et l'on se demande: Faut-il croire que l'évangéliste, aussi bien que Jésus, dans la bouche duquel ces expressions sont souvent mises, les a empruntées à Jean-Baptiste, ou bien que l'évangéliste les a prêtées à Jean-Baptiste, dont, pour le moment, je veux seulement parler ici? On décidera cette question en remarquant que justement les idées que Jean-Bap-

(1) Que l'on compare particulièrement Joh., 3, 11 (Jésus parlant à Nicodème): Ἀμήν, ἀμήν, λέγω σοι, ὅτι ὁ οἶδάμεν, λαλοῦμεν, καὶ ὁ ἰωράκαμεν, μαρτυροῦμεν, καὶ τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λαμβάνετε.

V. 18: Ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν οὐ κρίνεται· ὁ δὲ μὴ πιστεύων, ἤδη κέκριται, ὅτι μὴ πεπίστευκεν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ Θεοῦ.

Joh., 3, 32 (Jean-Baptiste): Καὶ ὁ ἰώρακε καὶ ἤκουσε, τοῦτο μαρτυρεῖ,

καὶ τὴν μαρτυρίαν αὐτοῦ οὐδεὶς λαμβάνει.

V. 36: Ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν ἔχει ζωὴν αἰώνιον· ὁ δὲ ἀπειθῶν τῷ υἱῷ οὐκ ὄψεται ζωὴν, ἀλλ' ἡ ὀργὴ τοῦ Θεοῦ μένει ἐπ' αὐτόν.

Comparez encore le verset 31 du discours de Jean-Baptiste avec Joh., 3, 6. 12 seq., 8, 23; V. 32, avec 8, 26; V. 33 avec 6, 27; V. 34, avec 12, 49. 50; V. 35, avec 5, 22. 27. 10, 28 seq. 17, 2.

tiste exprime appartiennent au domaine du christianisme, et même spécialement au domaine du christianisme de Jean l'évangéliste. Cette opposition *d'en haut et de la terre*, la désignation de Jésus comme *venu d'en haut*, ἄνωθεν ἐρχόμενος, comme *celui que Dieu a envoyé*, ὃν ἀπέστειλεν ὁ Θεός, qui par conséquent *prononce les paroles de Dieu*, τὰ ῥήματα τοῦ Θεοῦ λαλεῖ, le rapport de Jésus avec Dieu comme son *fils*, υἱός, que *le père chérit*, ὁ πατήρ ἀγαπᾷ, ces idées qui reviennent si souvent chez Jésus et chez le quatrième évangéliste devraient également avoir passé de Jean-Baptiste à Jésus et de Jésus à l'apôtre, tandis que, ici comme plus haut, il est bien plus vraisemblable que l'évangéliste les a transportées sur Jean-Baptiste. D'autant plus, comme Olshausen l'a remarqué avec justesse, que l'on ne comprend pas que Jean-Baptiste, qui, en réalité, vécut à part de Jésus, parle ici de la bénédiction attachée à celui qui suit Jésus avec foi (V. 33 et 36).

Ce qui reste certain et ce qui est reconnu par la majorité des interprètes modernes, c'est que Jean-Baptiste ne peut pas avoir prononcé les paroles renfermées dans les versets 31-36; en conséquence les théologiens ont conclu que l'évangéliste ne les a pas mises dans la bouche de Jean-Baptiste, mais qu'il prend lui-même la parole à partir du verset désigné (1). Cela serait admissible si l'on nous montrait comment l'évangéliste a séparé, du discours de Jean-Baptiste, sa propre addition; or on cherche vainement la trace de cette séparation. A la vérité, celui qui tient la parole, à partir du verset 31, s'exprime, là où il veut désigner Jean-Baptiste, à la troisième personne et non à la première personne comme au verset 30. Mais Jean-Baptiste n'est plus ici désigné d'une manière directe et individuelle, il est compris dans une classe entière et par conséquent il devait choisir la troisième personne, bien qu'il parlât lui-

(1) Paulus, Olshausen sur ce passage.

même; on ne trouve nulle part une limite, et le discours passe insensiblement des phrases que Jean-Baptiste pourrait avoir prononcées lui-même à celles qui ne peuvent absolument lui convenir. Dans le verset 30, on continue de parler de Jésus au présent, c'est ainsi en effet que l'évangéliste pourrait faire parler Jean-Baptiste du vivant de Jésus; mais ce n'est pas ainsi que lui pourrait écrire en son propre nom après la mort de Jésus. Son habitude est, en effet, là où il émet des réflexions sur l'apparition terrestre de Jésus, de se servir du prétérit (1). Ainsi, grammaticalement, c'est Jean-Baptiste qui parle à partir du verset 31, et cependant, historiquement, il ne peut pas avoir prononcé les paroles qui suivent ce verset, contradiction qui devient absolument insoluble si l'on ajoute: dogmatiquement l'évangéliste ne peut avoir mis, dans la bouche de Jean-Baptiste, aucune parole que ce dernier n'ait pas réellement prononcée. Or, nous ne voulons contredire ni les règles claires de la grammaire ni les données assurées de l'histoire, pour satisfaire au prétendu dogme de l'inspiration; et, des prémisses ainsi posées, nous tirerons, avec Lücke, la conclusion que les réflexions de l'évangéliste sont mêlées ici avec le discours de Jean-Baptiste, dans lequel on ne peut plus les distinguer d'une manière précise, mais où elles prédominent. Ayant ici acquis la preuve qu'il importait peu au quatrième évangéliste de prêter à Jean-Baptiste, non seulement des paroles, mais encore des idées que ce dernier n'avait pas; nous devons nous avouer que nous n'avons plus aucune assurance, que les deux caractères de l'idée du Messie énoncés plus haut, caractères qui, sans être absolument incompatibles avec l'époque de Jean-Baptiste, ne sont cependant, nulle part ailleurs,

(1) Par exemple, pendant qu'ici, V. 32, il est dit: Τὴν μαρτυρίαν αὐτοῦ οὐδεὶς λαμβάνει, il est dit dans le Prologue,

V. 11: Καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον. Comparez Lücke, l. c. S. 501.

attribués à ce personnage, ne lui aient pas été également prêtés par l'évangéliste.

A en croire le quatrième évangile, c'est Jean-Baptiste qui a transporté sur Jésus ces attributs messianiques. Si, sous l'influence de l'inspiration divine, il l'a fait d'une manière aussi explicite et aussi répétée que nous le lisons dans Jean l'évangéliste, il est impossible qu'il ait été exclu par Jésus *du royaume des cieux*, βασιλεία τῶν οὐρανῶν (Matth., 11, 11), et que le plus petit dans ce royaume lui ait été préféré. Car confesser Jésus, comme le fait Jean-Baptiste lorsqu'il le nomme *fils de Dieu, qui a été avant lui*, υἱὸς τοῦ Θεοῦ; exprimer des opinions aussi épurées sur l'économie messianique, par exemple lorsqu'il nomme Jésus *l'agneau de Dieu qui prend le péché du monde*, ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ, ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, tout cela a manqué à Pierre lui-même, et cependant, non seulement Jésus l'admet dans le royaume céleste à cause de sa confession (Matth., 16, 16), mais encore il en fait la pierre sur laquelle ce royaume sera fondé. Mais la difficulté de comprendre va encore plus loin. Jean, dans le quatrième évangile (1, 31), dit que le but de son baptême est de *manifester Jésus comme Messie à Israël*, ἵνα φανερωθῇ τῷ Ἰσραὴλ, et il reconnaît, comme volonté de la Providence, qu'il doit décroître en face de Jésus croissant (3, 30). Cependant, tandis que Jésus fait déjà baptiser par ses apôtres, Jean continue aussi de baptiser de son côté (3, 23); or, pourquoi, s'il savait que par l'introduction de Jésus la destination de son baptême était atteinte, et s'il adressa ses disciples à Jésus comme au Messie (1, 36 seq.), pourquoi ne se joint-il pas lui-même à Jésus? Jean avait, réplique Neander, son rôle déterminé: c'était, en qualité de dernier des prophètes, de signaler le Messie. Il ne lui était pas donné de s'élever au-dessus de ce point de vue qui tenait surtout de l'Ancien Testament, et le prophète, déjà mûri par un développement in-

dividuel, ne pouvait plus se rendre dans une école exigeant des hommes jeunes qui fussent dociles et dont l'esprit n'eût pas atteint toute sa maturité (1). Soit; s'il est avoué que Jean-Baptiste a été renfermé dans un horizon moins étendu, on se demandera : Cette limitation de ses idées ne lui a-t-elle interdit qu'un acte extérieur, celui de se joindre au Messie, et ne doit-elle pas bien plutôt l'avoir éloigné de l'acte intérieur par lequel il aurait reconnu Jésus pour le Messie ? L'ascète sévère qui imposait à lui et aux siens des jeûnes rigoureux, le menaçant prédicateur de pénitence que l'esprit d'Élie animait, ne devait-il pas, autant que ses disciples (Matth., 9, 14), prendre ombrage de la manière libérale de Jésus, qui s'était élevé au-dessus de tous les préjugés, de toutes les duretés de la doctrine de Jean, et qui donnait à la vie des couleurs tout opposées ? Admettons encore que l'Ancien Testament l'eût assez instruit pour qu'il se représentât la vie dans l'alliance nouvelle, dans l'alliance messianique, comme une vie devenue plus libre et plus joyeuse par l'effusion de l'esprit (2), et qu'ainsi il se conformât à la doctrine de Jésus, on revient à ne pas pouvoir comprendre ce qui l'empêcha de se joindre extérieurement aussi à Jésus. Ou bien se sentait-il trop vieux, d'un esprit trop indépendant pour devenir disciple ; il devait du moins se retirer de la scène publique ; loin de là, il continue à baptiser comme auparavant. Cela était sans but, s'il avait reconnu Jésus comme le Messie ; il n'était plus besoin, comme Neander le suppose, d'un rôle transitoire après l'apparition de Jésus, dont l'action renfermait tout ce qui, moralement parlant, ne se trouvait qu'en préparation dans la prédication de Jean. Encore moins peut-on expliquer la continuation des travaux publics de Jean-Baptiste par le besoin des localités dans le voisinage desquelles Jésus ne vint pas (3) ; car, d'après Jean

(1) Neander, L. J.-Chr., S. 74 f.

1836, 2, S. 53 f.; Neander, l. c. S. 59 f.

(2) Kern, Principaux faits de l'histoire évangélique dans Tüb. Zeitschrift,

(3) Lücke, Comm. 2. Evang. Joh., 1, S. 488.

(3, 22 seq.), tous deux baptisent à proximité l'un de l'autre. Mais même, quand le rôle de Jean n'aurait été que de signaler Jésus comme le Messie, la continuation de son baptême paraîtrait encore sans but. Par là, en effet, il retenait toujours une masse d'hommes dans les limbes du royaume messianique, il retardait ou empêchait même tout-à-fait leur passage à Jésus, et c'était sa faute, non la leur (1); car, par la contradiction de son propre exemple, il rendait inefficaces les paroles par lesquelles il les adressait à Jésus. Nous trouvons le parti des disciples de Jean encore existant au temps de l'apôtre Paul (Act. Ap., 18, 24 seq. 19, 1 seq.); et, si ce que les Zabéens disent sur leur propre compte est vrai (2), cette secte dure encore aujourd'hui. Certainement, si l'on suppose que Jean a eu, sur Jésus, les convictions qui lui sont attribuées, il aurait été naturel qu'il se joignît à lui, ou du moins qu'il se retirât; or, il ne s'est ni joint ni retiré, nous en concluons donc qu'il n'a pas eu ces convictions (3).

Le message n'empêchant d'admettre qu'une seule chose, c'est que Jean ait reconnu Jésus comme le Messie dans le sens élevé et épuré que le quatrième évangile lui attribue; la continuation du ministère de Jean-Baptiste, après le

(1) Neander, S. 75. Cet auteur (p. 61) prétend trouver, dans un passage des Actes des apôtres, une trace qui prouve que Jean-Baptiste adressa réellement ses disciples à Jésus, mais c'est à tort : il s'agit du passage où il est dit d'Apollos : *Il enseignait exactement toutes les choses du Seigneur, ne connaissant que le baptême de Jésus*, ἰδίδασκεν ἀκριβῶς τὰ περὶ τοῦ Κυρίου, ἐπιστάμενος μόνον τὸ βάπτισμα Ἰωάννου. (Act. ap. 18. 24). En effet, en comparant, avec ce passage, le chapitre suivant, on voit que Paul est obligé d'apprendre aux disciples de Jean que, par celui qui doit venir, ἐρχόμενος, au nom duquel Jean baptisait, il faut entendre Jésus. Il en résulte clairement que la doctrine du Seigneur, Κύριος,

que Apollos, en sa simple qualité de disciple de Jean, savait déjà expliquer exactement, n'était que la doctrine messianique épurée par Jean, qui consistait dans l'attente d'un sauveur futur. Mais l'instruction qu'il reçut des chrétiens Aquila et Priscilla lui enseigna plus précisément que cette attente avait été accomplie dans la personne de Jésus.

(2) Voyez Gesenius, Probeheft der Ersch and Gruber'schen Encyclopädie, article Zabéens.

(3) Bretschneider, Probab. S. 46 f. Comparez Lücke l. c., S. 493 f.; De Wette, De morte Chr. expiatoria, Opusc. theol., p. 81; bibl. Dogm., § 209; excg. Handb., 1, 1, S. 107, 1, 3, S. 29.

commencement du rôle public de Jésus, autorise à conclure qu'il ne l'a regardé, en aucune façon, comme le Messie, du moins pas avant son emprisonnement; car, emprisonné, quand bien même il serait arrivé à reconnaître Jésus, il n'aurait plus pu se joindre à lui. Or, comme nous l'avons vu, une pareille reconnaissance est supposée par le message envoyé du fond de la prison et par la manière dont Jésus le reçoit. On dit donc : Jean captif aura entendu maints récits concernant Jésus, ils auront fait sur son esprit une impression messianique, et éveillé en lui l'espérance que Jésus allait décidément et prochainement se manifester comme Messie; et, comme cette manifestation tardait de plus en plus, les doutes auront de nouveau surgi, et il aura adressé à Jésus la question dont il s'agit.

Cependant un tel message du fond de la prison peut-il se concevoir? et après avoir écarté la première des deux données opposées et réciproquement incompatibles, c'est-à-dire la connaissance antérieure, chez Jean, de la messianité de Jésus, pouvons-nous laisser tranquillement prendre place à la seconde, c'est-à-dire au message? cela n'est pas non plus sans difficulté. D'après Josèphe (1), c'était la crainte de troubles qui avait déterminé Hérode à faire arrêter Jean-Baptiste. Les évangélistes donnent une autre raison de cette arrestation; mais, quand même celle que rapporte Josèphe n'aurait été que concomitante, il resterait toujours singulier que les disciples d'un homme emprisonné, parce qu'on voulait prévenir, par son éloignement, l'explosion d'une révolte parmi ses adhérents, eussent conservé un libre accès auprès de lui (2). Matthieu est le seul qui dise que le message fut envoyé de *la prison*, δεσμωτήριον. Luc, qui raconte aussi ce message, ne parle pas de prison; on pourrait donc, avec Schleiermacher, considérer le récit de Luc comme le véritable, et la *prison* dans Matthieu comme une addition non

(1) Antiq. 18, 5, 2.

(2) Schleiermacher, über den Lukas, S. 109.

historique ; mais le même critique a montré d'une manière convaincante que le récit de Matthieu est le récit original, tandis que celui de Luc est remanié ; il serait donc étonnant que, sur ce seul point, le rapport eût été renversé. Il est plus naturel d'admettre que Luc, qui, dans tout le paragraphe, a le caractère d'un homme qui travaille de seconde main, a effacé la désignation de la localité que portait la narration originale. On conserve donc le message fait de la prison ; et, quoique ce ne soit pas complètement à propos qu'on invoque ici l'emprisonnement, à Rome, de Paul et des chrétiens pendant les persécutions (1), puisque la crainte d'une insurrection n'était pas, comme pour Jean-Baptiste, un des motifs de l'arrestation, cependant on peut toujours concevoir que des individus isolés aient été admis auprès de Jean malgré son étroite réclusion.

Le quatrième évangile, en nous apprenant que Jean-Baptiste avait continué à baptiser après le début de Jésus, est le seul obstacle qui nous ait empêché plus haut d'admettre que Jésus eût été reconnu comme Messie par Jean-Baptiste avant l'emprisonnement de ce dernier. Cela nous amène à examiner les différentes dates où les quatre évangiles placent l'arrestation de Jean-Baptiste. Matthieu, auquel Marc se joint, la met avant la prédication publique de Jésus en Galilée, puisque c'est par cette arrestation qu'il motive le retour de Jésus dans cette province (Matth., 4, 12. Marc, 1, 14). Luc ne détermine pas la date avec précision (3, 19 seq.), mais il semble, d'après lui, que cette arrestation a été faite après le message des deux disciples, puisqu'à l'occasion de ce message il ne dit rien de la prison de Jean. Au contraire, Jean l'évangéliste déclare expressément que ce fut après la première Pâques à laquelle Jésus assista depuis qu'il avait commencé sa prédication publique ; *car Jean n'avait pas encore été jeté en prison*, οὐπω γὰρ ἦν

(1) Neander, L. J. Chr., S. 84.

βεβλημένος εἰς τὴν φυλακὴν ὁ Ἰωάννης (3, 24). On se demande qui a ici raison; or, dans la narration du premier évangéliste, il se trouve quelque chose qui a rendu plusieurs interprètes enclins à la sacrifier, sans autre explication, à celle des deux derniers. En effet, que Jésus, à la nouvelle de l'arrestation de Jean-Baptiste par l'ordre d'Hérode-Antipas, se soit retiré pour sa sûreté en Galilée, c'est-à-dire justement dans les domaines de ce prince, c'est ce qu'on ne peut comprendre. Schneckenburger l'a soutenu avec raison (1), car c'était le lieu où Jésus était le moins à l'abri d'un pareil destin. Mais, quand même on ne pourrait expliquer le mot *se retira*, ἀνεχώρησεν, sans y joindre l'idée accessoire d'un asile cherché, on ne serait pas moins en droit de demander si le fait lui-même n'est pas réel, bien que le motif sur lequel l'évangéliste l'appuie soit erroné. Matthieu et Marc rattachent au voyage de Jésus en Galilée, après l'arrestation de Jean-Baptiste, les commencements de sa prédication publique; et, en soi, il ne serait pas invraisemblable que cette prédication n'eût commencé qu'après l'éloignement de Jean-Baptiste et justement à cause de cet éloignement. Cependant, comme le narrateur et l'auditeur chrétiens cessèrent de porter intérêt au précurseur du moment que Jésus eut commencé son rôle public, il se pourrait que là fût la cause de l'erreur et qu'on se fût figuré que dès lors ce personnage avait réellement disparu de la scène. On comprend cela plus facilement qu'on ne comprend comment la narration opposée aurait pu se former sans fondement historique; d'autant plus que la prolongation de la liberté de Jean-Baptiste, dans le quatrième évangile, est employée, non pour le ranger, en fait, parmi les disciples de Jésus, mais pour lui faire prononcer des témoignages qui ont pu être aussi bien rendus du fond de la prison.

(1) Ueber den Ursprung u. s. w., S. 79. Comparez Fritzsche, *Comm. in Matth.*, p. 178.

Il reste constant que, pendant son rôle public, Jean-Baptiste n'a pu ni penser ni déclarer que Jésus était le Messie; au contraire, il est facile de montrer comment on a pu, par une voie non historique, arriver à croire qu'il avait eu cette pensée et qu'il avait rendu ce témoignage. D'après les Actes, 19, 4, l'apôtre Paul déclare (et cela est le dernier des renseignements historiques du Nouveau Testament sur Jean-Baptiste) que ce dernier a baptisé *au nom de celui qui vient*, εἰς τὸν ἐρχόμενον, et ce Messie qui vient, que Jean-Baptiste a signalé, a été, ajoute Paul, Jésus lui-même (τοῦ-τέστιν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν). Cela était une interprétation des paroles de Jean-Baptiste d'après l'avènement, Jésus s'étant fait reconnaître par un grand nombre de ses compatriotes comme le Messie que Jean avait annoncé; alors combien ne fut-on pas près de penser que Jean-Baptiste lui-même, par *celui qui vient*, ἐρχόμενος, avait entendu la personne de Jésus, et qu'il avait dès lors conçu, dans son esprit, ce que Paul exprime explicitement par les mots rapportés plus haut; opinion qui, quelque peu historique qu'elle fût, devait être d'autant plus attrayante pour les nouveaux chrétiens qu'il était plus désirable d'appuyer la considération de Jésus sur l'autorité de Jean-Baptiste, qui alors était si puissante dans le monde juif (1). Il s'y joignait encore un motif pris dans l'Ancien Testament: l'ancêtre du Messie, David, avait également, selon l'ancienne légende hébraïque, une espèce de précurseur dans la personne de Samuel, qui, conformément aux ordres de Jéhovah, l'oignit roi d'Israël, et qui, par la suite, resta aussi avec lui dans un rapport de té-

(1) Le quatrième évangéliste s'occupe particulièrement à mettre Jean-Baptiste dans un rapport plus favorable avec Jésus qu'on ne peut historiquement supposer qu'il fut. Cette préoccupation reçoit peut-être quelque éclaircissement par le passage cité plus haut des Actes des Apôtres. D'après ce passage (V. 1

seq.), il se trouvait à Éphèse des gens qui ne connaissaient que le baptême de Jean, et qui, par conséquent, furent rebaptisés au nom de Jésus par l'apôtre Paul; or, d'après une ancienne tradition, le quatrième évangile a été écrit à Éphèse (*Irenæus, adv. hæc.* 3, 1), et nous pouvons l'admettre, car en indiquant une

moignage ; si donc le Messie devait avoir un précurseur que, du reste, la prophétie de Malachia caractérisait plus précisément comme un second Élie, et si, historiquement, au temps de Jésus il s'était trouvé Jean, dont le baptême pouvait facilement être, comme consécration, substitué à l'onction, il n'y avait pas loin à conformer la position de Jean-Baptiste vis-à-vis Jésus d'après l'analogie de la position de Samuel vis-à-vis David.

§ XLV.

Jugement des évangélistes et de Jésus sur Jean-Baptiste, avec le jugement que ce dernier prononça sur lui-même. Résultat des recherches sur les rapports entre ces deux hommes.

Les évangiles appliquent plusieurs passages de l'Ancien Testament à Jean en tant que préparateur du royaume messianique fondé par Jésus.

Le séjour du prédicateur de pénitence dans le désert, son ministère qui consistait à faciliter les voies au Messie, durent rappeler le passage d'Isaïe : *Voix qui crie dans le désert : Préparez la voix du Seigneur, etc.*, φωνὴ βοῶντος ἐν ἐρήμῳ· ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίῳ κ. τ. λ. Ce passage, dans le contexte original, se rapportait, non au Messie et à son précurseur, mais à Jéhovah, à qui il faut frayer la route vers la Judée pour qu'il revienne, avec son peuple, de l'exil à travers le désert. Les trois premiers évangélistes s'en sont emparés, et ils le citent comme une prophétie accomplie par l'appari-

localité grecque comme le lieu où cet évangile a été rédigé, la tradition a certainement raison. Maintenant, conformément à l'allusion que renferment les Actes des Apôtres, nous devons considérer Éphèse comme la résidence d'un certain nombre de disciples de Jean-Baptiste, qui, sans doute, n'auront pas été tous convertis par Paul. Le désir de les attirer

à Jésus expliquerait l'importance particulière que le quatrième évangile met au témoignage de Jean, μαρτυρία Ἰωάννου. Ce point a déjà été remarqué et expliqué par Storr, über den Zweck der evangelischen Geschichte und der Briefe Johannis, S. 5 ff, 24 f. Comparez aussi Hug, Einleitung in das N.-T., 2. S. 190 f. 3^{te} Ausg.

tion de Jean-Baptiste (Matth., 3, 3. Marc, 1 ; 3. Luc, 3, 4 seq.). On pourrait penser que cette application a été postérieure et du fait des chrétiens ; cependant rien n'empêche de croire, conformément au quatrième évangile (1, 23), que Jean-Baptiste lui-même désigna sa vocation par ces paroles prophétiques.

Tandis que les synoptiques empruntent à Jean-Baptiste cette citation, Marc a emprunté à Jésus une autre citation des prophètes relative à Jean-Baptiste : Jésus (Matth., 11, 10. Luc, 7, 27) avait dit : *Celui-ci est, duquel il est écrit : Voici que j'envoie devant ta face mon ange qui préparera la route devant toi*, οὗτος γάρ ἐστι περὶ οὗ γέγραπται· ἰδοὺ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδὸν σου ἔμπροσθέν σου. Au début de son évangile, Marc applique au précurseur Jean, en même temps que le passage cité plus haut d'Isaïe, ce passage de Malachia, 3, 1, que, par erreur, il attribue aussi à Isaïe. Le passage dans le prophète Malachia est, en effet, relatif au Messie, seulement ce n'est pas devant le Messie que Jéhovah parle d'envoyer un ange ou un messenger, mais c'est devant lui-même. Dans l'application que le Nouveau Testament en fait à Jean, la seconde personne (σου) est mise au lieu de la première *ἐγώ*, et ce changement se trouve uniformément dans les trois évangélistes.

Le même prophète a encore le passage suivant : *Et voici que je vous enverrai Élie le Thesbite, avant que ne vienne le jour du Seigneur, etc.*, καὶ ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστελῶ ὑμῖν Ἠλίαν τὸν Θεσβίτην, πρὶν ἔλθεῖν τὴν ἡμέραν Κυρίου, κ. τ. λ. (3, 23. LXX. 4, 4). D'après ce passage, les évangiles ont donné à Jean-Baptiste un rapport avec Élie. Suivant Luc, 1, 17, il avait été prédit, dès avant la naissance de Jean, que ce dernier, travaillant *dans l'esprit et dans la force d'Élie*, ἐν πνεύματι καὶ δυνάμει Ἠλίου, à l'amélioration du peuple, précéderait le Seigneur visitant son peuple au

temps messianique. Dans le quatrième évangile (1, 21) Jean-Baptiste, sur la demande des députés du Sanhédrin s'il est Élie, décline cette dignité. Sans doute, il ne la décline qu'en un sens, à savoir qu'il n'est pas, conformément à la grossière imagination du peuple, l'ancien prophète revenu corporellement, mais, sans doute aussi, il aurait avoué lui-même qu'il était ce que les synoptiques disent de lui, un homme selon l'esprit d'Élie. De la même façon, Jésus, désignant Jean comme l'Élie promis (Matth., 11, 14), ajoute, comme pour empêcher qu'on n'attache à ses paroles la signification matérielle dont il a été parlé plus haut : *Si vous voulez l'admettre, εἰ θέλετε δεῖξασθαι* (1).

La scène particulière au quatrième évangile, où Jean refuse le titre d'Élie avec plusieurs autres titres, demande un examen plus minutieux. Il faut la comparer à un récit de Luc, avec lequel elle a une ressemblance frappante. Dans Luc, la foule, rassemblée autour de Jean-Baptiste, vient à se demander : *Ne serait-il pas le Christ?* μήποτε αὐτὸς εἶναι ὁ Χριστός; de même, dans Jean l'évangéliste, des députés du Sanhédrin lui adressent cette question (2) : *Toi, qui es-tu?* σὺ τίς εἶ; ce qui, à en juger par la réponse de Jean-Baptiste, doit signifier : Qui prétends-tu être? c'est-à-dire prétends-tu être le Messie, comme ton baptême relatif au royaume messianique le fait supposer, et comme plusieurs le croient de toi (3)? D'après Luc, Jean répond : *Moi, je vous baptise par l'eau; mais vient un plus puissant que moi, et je ne suis pas digne de dénouer les cordons de ses chaussures, ἐγὼ μὲν ὕδατι βαπτίζω ὑμᾶς· ἔρχεται δὲ ὁ ἰσχυρότερός μου, οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς λύσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ.* D'après le quatrième évangile, il réplique également : *Moi, je baptise par l'eau; mais au mi-*

(1) De Wette, exeget. Handb., 1, 3, 8, 23.

(2) Comparez les interprètes, sur ce

sens de οἱ Ἰουδαῖοι dans notre passage.

(3) Voyez Lucke et De Wette, sur ce passage.

lieu de vous est un homme que vous ne connaissez pas... et moi je ne suis pas digne de dénouer le cordon de sa chaussure, ἐγὼ βαπτίζω ἐν ὕδατι μέσος δὲ ὑμῶν ἔστηκεν, ὃν ὑμεῖς οὐκ οἶδατε..... οὐ ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ἄξιος ἵνα λύσω αὐτοῦ τὸν ἱμάντα τοῦ ὑποδήματος. Dans le quatrième évangéliste, les propositions qui lui sont particulières sur la préexistence ou nature supérieure de Jésus sont, encore ici, jointes à ces déclarations, en place desquelles Luc fait mention du baptême spirituel messianique; c'en est que plus tard, dans une occasion subséquente, que le quatrième évangéliste revient sur ce baptême spirituel (V. 33). Toute cette scène a, dans Luc, pour but et pour signification d'établir la messianité de Jésus par le refus de Jean-Baptiste, qui décline ce caractère, et qui le transporte sur un autre qui doit venir après lui; elle a, dans le quatrième évangéliste, la même signification, seulement avec plus de poids encore. Il est difficile, avec deux récits aussi voisins l'un de l'autre, d'admettre que ce ne soit pas un seul événement qui en fasse le fondement (1). On demandera donc quel est celui des deux évangélistes qui le reproduit avec le plus de fidélité. Remarquons d'abord que le récit de Luc ne présente aucune invraisemblance intrinsèque; on comprend facilement comment la foule, rassemblée autour de Jean-Baptiste, put, dans des moments d'enthousiasme, considérer, comme le Messie lui-même, l'homme qui annonçait l'approche du royaume messianique, et qui baptisait au nom de ce royaume. Mais, d'un d'un autre côté, il ne convient pas moins au droit de surveillance que le Sanhédrin exerçait sur les docteurs publics, et qu'il fit aussi valoir à l'égard de Jésus (Matth., 21, 23), que cette corporation ait, ainsi que le raconte le quatrième

(1) Bleek, l. c., S. 426; De Wette, l. c., S. 26 f. Lücke (p. 33 de son *Commentaire*) avoue aussi que l'opinion qui considère les deux narrations comme identiques a beaucoup d'apparence en sa

faveur; que lui-même (p. 342) se déclare pour la distinction de ces deux récits, mais que son seul motif, en cela, est le désir avoué de conserver leur valeur aux deux récits évangéliques.

évangéliste fait interroger Jean-Baptiste au sujet de sa vocation. Cette scène précède d'après Luc, suit d'après le quatrième évangéliste, le baptême de Jésus ; mais il n'y a là aucun motif de nous décider pour l'un ou l'autre récit ; car Jean-Baptiste, même avant de baptiser Jésus, avait, assure-t-on, désigné le Messie comme un personnage qui était encore attendu, et qui était supérieur à lui, Jean ; et Luc ne dit rien de plus ; d'autre part, le quatrième évangile, d'après lequel la scène du baptême est, à ce moment, supposée avoir déjà eu lieu, en signalant, d'une manière plus précise, le Messie, qui est déjà au milieu des interrogateurs, ne dit rien qui ne soit dans l'ordre. Enfin, si l'on se demande laquelle des deux narrations a pu le plus facilement naître par une voie non historique, on trouvera que la balance reste encore en équilibre ; le récit de Luc peut être considéré comme l'écho indécis de ce que le quatrième évangéliste sait raconter d'une manière plus précise, et réciproquement, il ne serait pas impossible d'expliquer le récit du quatrième évangéliste par le besoin de donner au témoignage de Jean-Baptiste sur Jésus plus de poids, en le transformant en un témoignage officiel rendu, non pas seulement devant une masse populaire, mais devant une autorité politique. Et en effet, Jésus (Joh., 5, 33) invoque ce témoignage avec bien plus de confiance qu'il ne l'aurait pu faire d'après le récit de Luc. Le dilemme ne peut donc être décidé que par l'opinion générale que l'on se formera sur le plus ou le moins de créance historique que le quatrième évangile mérite comparativement avec les synoptiques.

Le jugement que Jésus prononça, de son côté, sur Jean-Baptiste se trouve, dans les synoptiques, en deux endroits. Jésus, après le départ des messagers de Jean Baptiste, a l'occasion de faire une déclaration sur ce dernier (Matth., 11, 7 seq. et passages parallèles) ; et après l'apparition d'Elie,

lors de la transfiguration, une question des disciples sur Jean-Baptiste l'engage à en parler (Matth., 17, 12 seq. et passages parallèles). Dans le quatrième évangile, Jésus, en présence *des Juifs*, Ἰουδαίους, après s'être appuyé, comme il a été remarqué, sur le message qu'ils avaient envoyé à Jean-Baptiste, prononce un jugement honorable sur ce dernier (5, 35). Dans le passage du quatrième évangéliste, il nomme Jean-Baptiste une lumière éclatante aux rayons de laquelle le peuple s'est complu quelque temps, au lieu d'en recevoir des impressions profondes et durables. Dans le second passage des synoptiques (dès le premier dans Matthieu, verset 14), il assure que Jean est l'Elie promis comme le précurseur du Messie. Dans le premier passage des synoptiques, trois points sont à distinguer : le premier concerne la nature et le rôle de Jean ; sa fermeté, sa rigueur, son caractère élevé sont vantés, vertus qu'il porte plus loin même que les prophètes, en tant qu'il est le précurseur messianique que Malachia a prédit, et qui doit ouvrir, de vive force, le royaume céleste (V. 7, 14). Le second point est relatif à Jésus et aux citoyens du *royaume des cieux*, βασιλεία τῶν οὐρανῶν, Jean-Baptiste est reculé au second rang ; car, bien que placé au-dessus de tous les membres de l'économie de l'Ancien Testament, il ne vient cependant qu'après le plus petit de ceux qui ont part à la vie de la nouvelle alliance (V. 11). Le troisième point concerne la situation de Jean, comme de Jésus, vis-à-vis leurs contemporains ; des plaintes sont élevées (V. 16 seq.) sur leur indifférence pour l'un aussi bien que pour l'autre ; cependant il est remarqué (V. 12) que, depuis l'apparition de Jean-Baptiste, un zèle puissant s'est fait sentir pour le règne du Messie, et que plusieurs *violents*, βίαια, cherchent à s'en frayer le chemin (1).

(1) Une explication différente se lit dans Schneckenburger, Beiträge, 3. 48 ff.

Le second point est le plus important des trois, et il faut dire avec Neander : Si Jean-Baptiste ne s'était pas formé, du Messie et de son règne, une idée plus claire et plus spirituelle que les prophètes, s'il n'avait pas signalé le Messie d'une façon plus immédiate qu'eux, Jésus ne l'aurait pas dit plus grand que tous les prophètes (1). Mais, d'un autre côté, on pourra dire avec non moins de droit : Si Jean-Baptiste avait reconnu Jésus lui-même comme le Messie, avec fermeté, décision, et tout-à-fait dans le sens du Nouveau Testament, Jésus ne l'aurait pas exclu de son royaume, ne l'aurait pas placé après le dernier des citoyens de ce royaume. Neander lui-même en convient en partie ; car, expliquant comment Jean-Baptiste resta en arrière du point de vue chrétien, il dit que Jean-Baptiste n'avait pas compris clairement que le Messie devait fonder son règne dans l'humanité, non par une puissance surnaturelle victorieuse de toute résistance, mais par la souffrance, et que ce règne ne se présenterait pas d'abord comme un règne extérieur, mais qu'il se développerait du dedans au-dehors comme une manifestation spirituelle. Or, d'après le quatrième évangile, Jean-Baptiste avait reconnu avec précision et déclaré à diverses reprises que Jésus était le Messie souffrant, et il ne reste plus à Neander qu'à accuser Jean l'évangéliste d'avoir confondu son propre point de vue avec celui du précurseur, et d'avoir introduit, dans les paroles de Jean-Baptiste, un sens plus précis et plus élevé que celui qu'elles comportaient (2) ; alors nous ne pouvons plus savoir quelle portion des discours de Jean-Baptiste, relatée dans le quatrième évangile, conserve une garantie plus historique que le reste. Il est encore un autre point au sujet duquel Jésus met Jean-Baptiste après les membres du royaume messianique : c'est, comme on le voit en compa-

(1) Neander, *L. J.-Chr.*, S. 91.(2) *L. c.*, S. 78.

rant le verset 18 avec Matthieu 9, 16 seq., son ascétisme, son esprit de pratiques extérieures, son attachement au jeûne et aux autres œuvres que Jésus désigne comme de vieilles outres, de vieux vêtements qui ne conviennent plus à la nouvelle alliance.

Finalement, il faut donner une revue des gradations par lesquelles des additions traditionnelles se sont de plus en plus jointes aux simples traits primordiaux du rapport historique qui a existé entre Jean-Baptiste et Jésus. Il est historique que Jésus, rempli, comme il l'était, de l'idée particulière qu'il avait du Messie, fut attiré par la renommée du baptême préparatoire de Jean-Baptiste, et qu'il s'y soumit, mais que, bientôt après, il se présenta, de son chef, parmi ses compatriotes, comme le Messie. Jean-Baptiste paraît, du fond de sa prison, avoir donné attention à cette œuvre entreprise par Jésus, mais sans se rendre à lui-même un compte exact ni savoir s'il devait considérer, comme le Messie annoncé par lui, celui qui procédait avec tant de lenteur et qui était tellement livré à la souffrance; c'est cette incertitude qui s'exprime dans la question que, de sa prison, il adresse à Jésus par l'intermédiaire des deux disciples.

Or, dans la première communauté chrétienne, on ne pouvait penser qu'une chose, c'est que le précurseur avait reconnu décidément Jésus comme le Messie; et, de la sorte, le demi-témoignage tardif que renfermait ce message ne suffisait plus.

C'était au plus un demi-témoignage; car la question impliquait l'incertitude, et l'expression *celui qui doit venir*, ὁ ἐρχόμενος, contenait une indécision. Aussi le quatrième évangile n'a-t-il plus de question sur la messianité de Jésus, et; en place, il offre l'attestation la plus sainte de cette messianité; de là encore les déclarations les plus précises sur la nature éternelle et divine de Jésus, et sur son caractère comme Messie souffrant.

C'était un témoignage tardif; car auparavant restait toujours le baptême que Jésus avait reçu de Jean Baptiste, et par lequel il semblait s'être subordonné à lui; en conséquence, il fallut donner au baptême de Jésus la tournure opposée, ce dont il sera question plus loin; et de là proviennent les scènes que raconte Luc, et par lesquelles Jean-Baptiste, dès avant sa naissance, est mis, à l'égard de Jésus, dans un rapport de subordination et de service.

Dans une narration qui tendait à l'unité, ce message dubitatif n'était certainement pas en accord avec de telles déclarations, aussi n'en est-il pas question dans le quatrième évangile; mais les autres évangélistes, dont la composition est moins sévère, reçurent, à côté de la glorification postérieure, le récit primitif, accordant moins d'importance à la question de Jean-Baptiste qu'aux discours de Jésus sur ce personnage, discours qu'ils y rattachèrent (1).

(1) Qu'il me soit permis de parler ici, sous la forme d'une note, des moyens termes qu'ont introduits dans la considération des rapports de Jean-Baptiste avec Jésus, ceux-là mêmes qui ont commencé à entrevoir l'impossibilité de soutenir l'opinion ordinaire. Parmi ces théologiens, il ne faut pas compter Planck, *Geschichte des Christenthums in der Periode seiner Einführung*, 1, Kap. 7; lui, admet, comme absolument historiques, les récits sur ces rapports, et cependant il ne peut pas s'empêcher de soutenir de la manière la plus formelle qu'il avait existé entre ces deux hommes un plan concerté.

Mais le mémoire d'un anonyme dans Henke's neuem Magazin, 6, 3, S. 373 ff. intitulé *Jean et Jésus*, part de la conviction que l'opinion orthodoxe, qui considère Jean comme le simple précurseur de Jésus, et comme ayant sa destination et son but, non en lui-même, mais uniquement en celui qui vient après lui, est insoutenable. Cet auteur reconnaît en même temps qu'il n'y a aucun motif à

donner en faveur de l'explication naturelle, qui soupçonne un concert préalable entre ces deux hommes. Avec une grande indépendance d'esprit, il écarte l'opinion qui admet que Jean-Baptiste a signalé avec précision Jésus comme le Messie, et de ce côté il va même trop loin lorsqu'il conjecture sans fondement que peut-être Jean-Baptiste s'était cru d'abord appelé lui-même à remplir le rôle de Messie, et avait voulu se créer un parti par son baptême. Quant aux hypothèses de l'explication naturelle, il s'en faut de beaucoup qu'il les combatte suffisamment; non seulement il accorde la parenté, l'âge à peu près égal et la liaison précoce des deux hommes, mais encore il se complait à décrire, d'une façon romanesque, les plans de réformation universelle que les jeunes gens projetaient ensemble, le noble débat qui s'éleva entre eux, chacun d'eux jugeant l'autre plus digne de représenter le Messie, jusqu'à ce qu'enfin Jean, ayant la conscience de son insuffisance, se retira, et Jésus fut fortifié par un événement naturel, lors de

§ XLVI.

Exécution de Jean-Baptiste.

Nous allons placer ici, sous forme d'appendice, ce qui nous a été appris sur la fin tragique de Jean-Baptiste. D'après les rapports concordants des synoptiques et de Josèphe (1), après avoir été détenu pendant quelque temps, il fut exécuté sur l'ordre d'Hérode-Antipas, tétrarque de Galilée; le Nouveau Testament dit décapité (Matth., 14, 3 seq.; Marc, 6, 17 seq.; Luc, 9, 9.)

Mais sur les causes de son emprisonnement et de son exécution, il se trouve, entre Josèphe et les évangélistes, une différence. D'après les évangélistes, le blâme que Jean-Baptiste prononça sur le mariage d'Hérodias avec son demi-frère (2) fut l'occasion de son arrestation. L'artifice de la vindicative Hérodias amena l'exécution pendant une fête de cour. Josèphe raconte bien le mariage d'Hérode-Antipas avec Hérodias et la mort de Jean-Baptiste dans un seul et même

son baptême, dans la conviction qu'il était le Messie.

Winer, à l'article *Jean*, dans son bibl. Realwörterbuch, 1, S. 690 ff., comprend, il est vrai, nettement la différence inconciliable qui existe entre le récit des synoptiques et celui du quatrième évangile concernant Jean-Baptiste; il reconnaît aussi que ce dernier récit porte la couleur de la gnose de Jean l'évangéliste, mais il ne signale nulle part le caractère en partie légendaire qu'ont aussi les récits des synoptiques; il suppose, avec Luc la parenté et l'âge égal, avec Matthieu la liaison précoce entre Jésus et Jean-Baptiste, et, nonobstant de pareils rapports, il croit pouvoir comprendre les doutes subséquents qui se manifestent dans le message envoyé par Jean-Baptiste du fond de sa prison, et il les explique à l'aide des images de l'Ancien-Testament qui formaient, dans l'es-

prit de Jean-Baptiste, l'idée du Messie.

Hase aussi, §§ 52, 66 de sa *Vie de Jésus*, trouve vraisemblable que Jean-Baptiste ait été un parent de Jésus et qu'il ait vécu avec lui dans une amitié fondée sur la plus haute estime, sans cependant connaître la destination messianique de Jésus avant son baptême; dès qu'il l'eut connue, dit Hase, il se subordonna à Jésus avec une abnégation magnanime.

Il a été dans le texte suffisamment question de l'opinion de Neander.

(1) Antiq. 18, 5, 2.

(2) Ce premier mari d'Hérodias est appelé par les évangélistes Philippe, par Josèphe Hérode. Il était le fils de Marianne, fille du grand-prêtre, et vivait comme simple particulier. Voyez Josèphe, *Antiq.* 15, 9, 3. 18, 5, 1. 4. B. j. 1, 29, 2. 30, 7.

enchaînement; mais, dans ce récit, il ne paraît pas que le blâme jeté sur le mariage ait causé l'exécution de Jean-Baptiste; ce qu'il semble, c'est que l'exécution de Jean-Baptiste causa la défaite d'Hérode-Antipas dans la guerre des Arabes que suscita son mariage avec Hérodiás. Josèphe exprime, comme motif de l'arrestation et de la mise à mort de Jean-Baptiste, la crainte de troubles qu'Hérode avait redoutés du parti considérable de ce dernier. Ces deux récits divergents (1) ne sont pas, au reste, inconciliables; on a essayé de les concilier en supposant que la crainte d'une sédition fut, à proprement parler, le motif politique de l'arrestation de Jean-Baptiste, mais que le jugement peu respectueux qu'il avait prononcé sur les souverains en fut présenté comme le motif ostensible (2); mais je doute beaucoup qu'Hérode eût mis, de propos délibéré, en lumière, l'acte scandaleux que Jean-Baptiste avait flétri; et, si l'on veut distinguer ici entre une cause secrète et une cause patente, le blâme du mariage aura été la cause secrète, et il faudra alors supposer que le bruit de la crainte d'un soulèvement fut répandu à dessein pour excuser le meurtre (3). Au reste, on n'a pas même besoin de cette distinction; Hérode-Antipas, justement à cause du blâme énergique jeté sur son mariage contraire à la loi et sur sa manière de vivre, a pu craindre que Jean-Baptiste n'excitât dans le peuple un soulèvement contre lui.

Les récits évangéliques présentent même une divergence entre eux. D'abord (mais cela n'est pas la divergence essentielle) Marc raconte, avec les détails les plus étendus et les plus colorés, la scène qui se passe pendant le repas de fête; Luc, au contraire, se contente de l'annonce la plus

(1) Comparez Hase, *Leben Jesu*, § 88.

(2) Fritzsche, *Comm. in Matth.*, sur ce passage. Winer, *hibl. Realwörterbuch*, 1, 8. 694.

(3) C'est l'avis de Paulus, de Schleiermacher, *über den Lukas*, S. 109; de Neander, *L. J.-Chr.*, S. 83.

brève (3, 18—20, 9, 9), et Matthieu tient le milieu entre eux deux. Mais le récit de Marc est essentiellement différent de celui de Matthieu relativement aux sentiments d'Hérode pour Jean-Baptiste. D'après Matthieu, Hérode désirait mettre à mort Jean-Baptiste; mais il ne pouvait y parvenir, parce que le peuple, qui le considérait comme un prophète, était à craindre (V. 5). D'après Marc, c'est Hérodiadès seule qui en veut aux jours de Jean-Baptiste, mais qui ne peut atteindre son but, parce que son époux regardait ce dernier comme un saint personnage qu'il aimait à écouter dans l'occasion, et dont il suivait plus d'une fois les conseils (V. 19 seq.). Or, ce que le récit de Marc a d'individuel et de caractéristique a porté les interprètes à donner à sa narration la préférence sur celle de Matthieu (1). Mais justement c'est dans ces décorations et ces changements de Marc que l'on croirait trouver la trace de la tradition légendaire, d'autant plus que Josèphe dit seulement du peuple : *Ils dressaient l'oreille au bruit de ses discours*, ἤρθησαν τῇ ἀκροάσει τῶν λόγων, et qu'il représente Hérode comme un homme qui, *ayant conçu des craintes, juge plus convenable de faire périr Jean*, δείσας κρείττον ἡγεῖται (τὸν Ἰωάννην) ἀναιρεῖν. Combien n'était-il pas facile d'imaginer un contraste qui devait grandir Jean-Baptiste, et de présenter le prince même contre lequel il avait parlé et qui l'avait fait arrêter pour la liberté de son langage, comme s'étant cru obligé, en conscience, de le respecter, et comme s'étant laissé arracher, à son grand regret, l'arrêt de mort par les artifices de sa femme vindicative? Au reste, il n'y a rien d'incompatible avec le caractère d'Hérode-Antipas, *qui aimait le repos*, ἀγαπῶν τὴν ἡσυχίαν (2), à supposer qu'il désirât de se débarrasser de celui qui troublait sa tranquillité intérieure et extérieure.

(1) Par exemple, Schneckenburger, über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums, S. 86 f.

(2) Josèphe, *Antiq.* 18, 7, 2. Le ἡσυχίαν

πῆθον de Marc (V. 9) ne forme pas une contradiction de cet évangéliste avec lui-même. Comparez, sur ce point, Fritzsche dans le passage dont il s'agit ici.

La conclusion du récit évangélique laisse l'impression que la tête de Jean fut présentée pendant que le prince était encore à table ; par conséquent sa prison aurait été dans le voisinage. Nous apprenons, par le passage de Josèphe cité plus haut, que Jean-Baptiste était emprisonné à Machærus, place forte située sur la frontière méridionale de la Pérée, tandis que la résidence d'Hérode était à Tibériade, ville éloignée de Machærus d'une journée de marche (1). De Machærus à Tibériade, la tête de Jean ne pouvait être portée qu'au bout de deux jours ; par conséquent elle ne put être présentée à table même ; il paraît donc y avoir là une contradiction. Fritzsche a essayé de la résoudre en faisant remarquer que dans les évangiles il n'est pas dit que la tête de Jean eût été apportée pendant que le repas durait encore ; mais sa conciliation n'est pas bonne, car la fille d'Hérodias demanda la tête *ainsi*, ὥδε, c'est-à-dire à l'instant même et pendant la fête (2), et la suite du récit, particulièrement dans Marc, où aussitôt un *garde, speculator*, va dans la prison et revient avec la tête de Jean-Baptiste sur le *plateau*, πίνῃξ, porte à croire que son désir ou plutôt celui de sa mère fut accompli, et qu'à cette femme vindicative fut présentée à table même la tête de son ennemi comme le plat le plus précieux. Cependant une conciliation du moins possible se trouve dans un renseignement que nous donne Josèphe (3), c'est qu'à ce moment Hérode-Antipas était en guerre avec le roi arabe Arétas, et que la place forte de Machærus était située sur la limite, entre son territoire et celui de ce prince ; par conséquent il se pourrait qu'Hérode se fût alors tenu avec sa cour à Machærus (4).

(1) Comparez Fritzsche, *Comm. in Matth.*, p. 491.

(2) Comp. De Wette, *exeg. Handb.*, 1, 1, S. 133.

(3) *Antiq.* 18, 5, 1. Comparez Kern, *Faits principaux*, etc. *Tüb. Zeitschrift*, 1836, 2., S. 60.

(4) Osiander (S. 140) sait, à la vérité, de source certaine qu'Hérode avait alors sa cour à Machærus ; mais, tant qu'il ne nous dira pas où il l'a appris, nous serons obligés de nous en tenir à notre simple possibilité.

En résumé, la vie de Jean, dans le récit évangélique, est, par des motifs faciles à concevoir, entourée d'un reflet mythique, surtout du côté par où elle se rattache à Jésus, tandis que l'autre côté a mieux conservé les contours historiques.

DEUXIÈME CHAPITRE.

BAPTÊME ET TENTATION DE JÉSUS.



§ XLVII.

Dans quel sens Jésus s'est-il fait baptiser par Jean ?

La question précédente, avec quelque aisance qu'on ait, jusqu'à présent, l'habitude d'y répondre, appartient néanmoins aux plus difficiles de l'histoire évangélique ; car les deux faces que l'on doit, conformément à ce qui a été exposé ci-dessus, distinguer dans la signification du baptême de Jean, paraissent être toutes deux également en contradiction avec la position et la nature de Jésus.

D'abord les évangélistes nous représentent le baptême de Jean comme un *baptême de pénitence*, βάπτισμα μετανοίας. Les Israélites, est-il dit dans Matthieu (3, 6), se sont fait baptiser par Jean *en confessant leurs péchés*, ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν : or nous demanderons : Jésus a-t-il fait une pareille confession ? L'appel que Jean faisait retentir aux oreilles du peuple était : *Repentez-vous* : μετανοεῖτε (Matt., 3, 2) ; Jésus s'est-il aussi laissé dire cette parole ?

Déjà dans l'ancienne Eglise cela faisait difficulté ; selon l'Évangile des Hébreux suivi par les Nazaréens, Jésus demandait à sa mère et à ses frères, qui l'engageaient à se faire baptiser par Jean, quel péché il avait commis pour avoir besoin de ce baptême (1) ; et d'après un apocryphe

(1) Hier. adv. Pelag., 3, 2 : In Evangelia juxta Hebræos... narrat historia : Ecce mater Domini et fratres ejus dicebant ei : Joannes Baptista baptizat in remissionem peccatorum ; eamus et bap-

tizemur ab eo. Dixit autem eis : Quid peccavi ut vadam et baptizer ab eo ? Nisi forte hoc ipsum quod dixi, ignorantia est.

hérétique, Jésus, lors de son baptême, fit une confession de ses péchés (1).

On peut, dans tous les cas, être amené à une semblable conjecture par les réflexions suivantes. Jean-Baptiste, d'après Matthieu (3, 6), paraît avoir exigé, avant le baptême, une confession des fautes; Jésus, supposé sans péché, ne pouvait faire une pareille confession sans manquer à la vérité; s'il la refusait, Jean-Baptiste se décidait difficilement à le baptiser; car il ne le regardait pas d'avance comme le Messie, et il devait considérer une confession des péchés comme indispensable à tout autre Israélite. Dans le cas où Jésus n'aurait pas voulu faire une pareille confession, le débat auquel Matthieu a donné un objet tout différent aurait bien pu s'élever sur ce point; mais certainement, si le *refus* de Jean, διεκώλυεν, avait été le résultat de cette résistance de Jésus, la chose ne se serait pas arrangée avec cette seule réponse : *Cela convient ainsi*, οὕτω πρέπον ἐστὶν, et Jean-Baptiste, s'il n'y avait pas eu confession, n'aurait pas trouvé que *toute justice avait été accomplie*, πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην. Quand bien même tout catéchumène n'aurait pas été astreint à se confesser, Jean, en accomplissant l'acte du baptême, n'aurait certainement pas gardé le silence, mais il aurait adressé aux néophytes des paroles relatives à la *pénitence*, μετάνοια. Jésus pouvait-il laisser prononcer de telles paroles sur lui-même, s'il avait la con-

(1) L'auteur du *Tractatus de non iterando baptismo*, dans les œuvres de Cyprien, Ed: Rigalt, p. 139 (le passage se trouve aussi dans Fabric. Cod. Apoc. N.-T., p. 799 seq.) dit : Est... liber qui inscribitur Pauli prædicatio in quo libro, contra omnes scripturas et de peccato proprio confitentem invenies Christum, qui solus omnino nihil deliquit, et ad accipiendum Joannis baptismum pene invitum a matre sua Maria esse compulsum. Ce refus de se soumettre au bap-

tême est d'accord, non avec la confession de péchés que Jésus aurait commis, mais seulement avec la conscience de n'en avoir commis aucun, comme il s'exprime dans l'Évangile des Nazaréens; en conséquence, ce que racontait le livre intitulé *Prædicatio Pauli*, peut avoir eu de l'analogie avec les dires de cet évangile, et peut-être n'a-t-on donné aux paroles de ce livre un sens plus dur que parce que, dans la haine qu'inspirait l'hérésie, on les a mal comprises.

science de n'avoir besoin d'aucun changement de sentiments, et, en souffrant qu'on lui parlât comme à un pécheur, ne jetait-il pas des doutes dans l'esprit de ceux qui, plus tard, devaient croire en lui comme en un être sans péché? Enfin, renonçons-nous à soutenir même que Jean-Baptiste tint aux catéchumènes de semblables allocutions, néanmoins les gestes de ceux qui se plongeaient dans l'eau du fleuve purificateur et qui en sortaient devaient être des gestes de contrition, et quand même Jésus n'aurait fait que les imiter en silence, et sans les rapporter à son propre état intérieur, on ne pourrait pas l'acquitter de l'accusation de simulation.

Quelque pressantes que paraissent ces considérations, cependant on ne peut pas, d'un autre côté, s'empêcher de reconnaître la vérité de la remarque suivante, à savoir : qu'il n'est pas concevable que celui qui était venu au baptême avec la conviction d'avoir besoin, comme d'autres, du pardon et de la purification du péché, se soit plus tard, en contradiction avec cette conviction, regardé comme celui qui avait lui-même le droit de distribuer le pardon des péchés et le baptême spirituel ; qu'entre ces deux formes absolument opposées de la conscience religieuse, il n'existe, dans le même sujet, aucune conciliation, aucune transition possible de l'une à l'autre (1).

Pour échapper à l'opinion qui admet, dans Jésus, une confession tacite ou patente, et pour donner l'avantage à l'opinion qui admet qu'il eut, de tout temps, la conscience de son impeccabilité, il ne suffit pas de dire, d'une manière inexacte, avec Neander, que toute relation entre le baptême et la pénitence est exclue de soi, quand il s'agit de celui qui, au moment même du baptême, se manifesta comme le Messie libérateur du péché. D'après les récits évangéliques, cette manifestation ne s'opéra qu'après l'accomplissement

(1) Neander, L. J.-Chr., S. 64.

de l'acte du baptême; par conséquent, tout ce qui, dans notre esprit, fait contradiction avec l'impeccabilité de Jésus, avait déjà eu lieu. On ne résout pas d'avantage la difficulté quand, par une distinction, on dit : Jésus n'a pas eu, il est vrai, besoin, pour lui-même, de la pénitence, mais il s'y est soumis afin de la représenter comme quelque chose d'indispensable pour tous les autres hommes, sans en excepter ses compatriotes, les descendants d'Abraham, et pour déclarer publiquement son approbation du baptême qui avait ce but (1); il n'en resterait pas moins sous l'imputation de s'être appliqué, en apparence, un acte qui réellement ne le touchait en rien. Mais, quand, en supposant Jésus sans péché, on dit que le baptême ne le regardait pas, on n'est dans le vrai que tant qu'on se fait, de l'absence de péché, une idée qui transforme la possibilité de ne pas pécher, *posse non peccare*, en impossibilité de pécher, *non posse peccare*. Si Jésus était susceptible de pécher, et s'il s'en abstenait constamment par l'effet de sa propre volonté, rien n'empêche qu'il n'ait pu se soumettre à un acte symbolique par lequel il se promettait de rester pur, comme les autres se promettaient de se purifier (2).

A peine sommes-nous délivrés de cette difficulté, que la signification du baptême de Jean en suscite une autre. D'après le Nouveau Testament, c'était un baptême *au nom de celui qui doit venir*, εἰς τὸν ἐρχόμενον; car, en s'y soumettant, on promettait de se préparer avec foi à l'arrivée du Messie. Or, si Jésus avait la conviction d'être lui-même *celui qui devait venir*, comment pouvait-il se laisser baptiser, et faire croire par là que, lui aussi, en attendait un autre. Si donc, d'un côté, cela ne convient ni à sa moralité ni à sa prudence, et si, d'un autre côté, le caractère mythique de l'histoire de la naissance, et le peu de précision de la déclaration de Jésus

(1) Keimol, Olshausen, sur ce passage.

(2) De Wette, exeg. Handb., I, 1, s. 34.

dans sa douzième année, nous ôtent toute nécessité extérieure de supposer, en lui, un développement précoce du sentiment de sa messianité, on sera enclin à conclure que, lorsqu'il vint auprès de Jean-Baptiste pour se faire baptiser, il n'avait pas encore décidément la conviction d'être le Messie (1).

Mais, ici comme plus haut, à cette conclusion on oppose une puissante objection : est-il possible, doit-on se demander, que celui qui, bientôt après, se reconnut Messie avec une clarté et une décision qui bravèrent les terreurs de la mort, est-il possible, disons-nous, que celui-là ait été dans le doute sur ce point jusqu'à son âge mûr, jusqu'à sa trentième année ? Une conscience aussi sûre d'elle-même que la conscience messianique de Jésus, et aussi puissante dans son action sur les autres, a-t-elle pu s'ajouter, comme une découverte subséquente, à ce qu'il savait déjà sur lui-même, et n'a-t-elle pas dû bien plutôt croître et se développer dans la personnalité de Jésus et avec elle ; développement dans lequel le récit de la première visite de Jésus au Temple s'encadre, comme il a été déjà remarqué plus haut, de la manière la plus naturelle ?

Ce débat contradictoire trouve sa solution dans un renseignement que Justin nous a conservé : l'attente juive était que le Messie serait oint par l'Élie qui le précédait, et introduit, de cette façon, au milieu de son peuple (2) ; Jésus put donc considérer le baptême de Jean comme cette onction, et s'y soumettre, justement en sa qualité de Messie. De même, Jean-Baptiste, d'après le quatrième évangile (1, 32 seq.), comptait que son baptême serait visité, non seulement par ceux qui attendaient le royaume

(1) Paulus, exeg. Handb., 1, 2, S. 361 ff., 367. Hase, Leben Jesu, § 48, erste Ausg.

(2) Dial. c. Tryph. 8 : « Le Christ (dit le juif Tryphon), s'il est né et s'il est quelque part, est ignoré ; il ne se connaît pas lui-même, et il ne possède aucune

puissance, jusqu'à ce que Élie, venant, l'oigne et le rende manifeste à tous. » Χριστὸς δὲ εἰ καὶ γιγίνεται, καὶ ἔστι πού, ἄγνωστός ἐστι, καὶ οὐδὲ αὐτός πω ἑαυτὸν ἐπίσταται, οὐδὲ ἔχει δυνάμιν τινα, μέχρις ἂν ἔλθῃ Ἠλίας χρίσῃ αὐτὸν καὶ φανερὸν πᾶσι ποιήσῃ.

messianique, mais encore par le Messie lui-même ; ce qui fait que le refus de baptiser Jésus qui lui est attribué dans le premier évangile (3, 14) est en contradiction avec cette opinion que les Juifs, et, d'après le quatrième évangile, Jean-Baptiste avaient sur le baptême du Messie.

§ XLVIII.

La scène qui se passe lors du baptême de Jésus, considérée comme surnaturelle et comme naturelle.

Au moment même où Jean-Baptiste venait d'accomplir le baptême de Jésus, il arriva, d'après les évangiles synoptiques, que le ciel s'entr'ouvrit, que le Saint-Esprit, sous forme d'une colombe, descendit sur Jésus, et qu'une voix céleste fut entendue, qui le désigna comme le fils de Dieu sur lequel reposait la bienveillance du père (Matth., 13, 16 seq.; Marc, 1, 10 seq.; Luc, 3, 21 seq.). Le quatrième évangile (1, 32 seq.) fait raconter par Jean-Baptiste comment il vit l'Esprit-Saint, semblable à une colombe, descendre et s'arrêter sur Jésus. Il n'y est rien dit d'une voix entendue; il n'est pas dit non plus que cette scène eut lieu justement pendant le baptême de Jésus; cependant, comme Jean-Baptiste déclare, dans ce qui précède immédiatement, que son baptême a été destiné à la manifestation du Messie, comme aussi la description que Jean l'évangéliste donne de l'Esprit qui descend, correspond presque mot pour mot à celle des synoptiques, on ne peut guère douter que le même événement ne soit ici raconté. Les anciens évangiles perdus de Justin et des Ebionites y joignaient encore une lumière célesté ou un feu qui flamboyait dans le Jourdain (1). Ils faisaient aussi des changements

(1) Just. Martyr. dial. c. Tryph. 83 : Jésus étant descendu dans l'eau, un feu flamboya dans le Jourdain, etc. Κατέλθοντος τοῦ Ἰησοῦ ἐπὶ τὸ ὕδωρ, καὶ πῦρ

ἀνέφθην τῷ Ἰορδάνῃ, κτλ. Epiph. Hæres. 30, 13 (après la voix céleste) : et aussitôt une grande lumière éclaira le lieu, καὶ εὐθὺς περιέλαμψε τὸν τόπον φῶς μέγα.

dans la colombe et dans la voix céleste, changements dont il faudra parler plus loin. En vue de qui ce miracle a-t-il été opéré ? c'est une question sur laquelle on peut rester indécis en comparant les différents récits. D'après le quatrième évangile, où Jean-Baptiste raconte le miracle à ses disciples, ces derniers ne paraissent pas en avoir été témoins ; mais Jean rapporte comment Celui qui l'avait envoyé pour baptiser lui avait annoncé que l'Esprit, descendant et se posant sur un homme, signalerait cet homme comme le Messie ; il semble donc que le miracle a été opéré principalement pour Jean-Baptiste. D'après Marc, c'est Jésus, qui, en sortant de l'eau, voit le ciel s'entr'ouvrir et l'esprit descendre. Ce qui semble le plus naturel aussi dans Matthieu, c'est de rapporter les mots *il vit*, εἶδε, et *s'entr'ouvrirent pour lui*, ἀνεώχθησαν αὐτῷ, à Jésus, ὁ Ἰησοῦς, qui avait été sujet immédiatement auparavant ; mais, aussitôt après, il est dit qu'il vit l'Esprit-Saint venir *sur lui*, ἐπ' αὐτόν, et non *sur soi*, ἐφ' αὐτόν (chez Marc, le ἐπ' αὐτόν, qui ne convient pas dans sa construction, s'explique par sa dépendance de Matthieu) ; il semble donc que celui qui vit n'a pas été le même que celui sur qui il vit descendre l'Esprit, et l'on est disposé à reporter les mots *il vit* et *s'entr'ouvrirent*, au sujet plus éloigné qui est Jean-Baptiste, d'autant plus que, la voix céleste parlant de Jésus à la troisième personne, il sera surtout naturel de supposer que Jean-Baptiste a été un second témoin du miracle. Luc paraît donner un beaucoup plus grand public à cette scène ; car, suivant lui, Jésus reçoit le baptême *en même temps que tout le peuple était baptisé*, ἐν τῷ βαπτισθῆναι ἅπαντα τὸν λαόν ; en conséquence, on est porté à croire qu'il a supposé que tout le peuple avait été témoin de la scène décrite (1).

(1) Pour ces divergences, comparez Usteri, Sur Jean-Baptiste, le baptême et la tentation du Christ, dans Theolog. Studien und Kritiken, 3^{ten} Bandes drittes

Hest, S. 442 ff. ; Bleek, Remarques sur l'évangile de Jean, même recueil, 1833, 2, p. 428 et seq.

Les récits ne nous permettent pas de concevoir la scène autrement que comme une manifestation sensible à la vue et à l'ouïe, et c'est aussi de cette façon qu'ils ont été, de tout temps, compris par la plupart des interprètes. Mais, si l'on veut se représenter les choses comme s'étant ainsi passées réellement, la réflexion éclairée se heurte contre des difficultés qui ne sont pas sans importance. D'abord, supposer que, pour l'apparition d'un être divin sur la terre, le ciel visible doit s'ouvrir afin que cet être puisse descendre de sa résidence habituelle, c'est là une supposition qui, sans doute, n'a rien de réel, et qu'il faut seulement considérer comme l'opinion d'un temps où l'on s'imaginait que le séjour de Dieu était au-dessus de la voûte solide du ciel. En outre, l'Esprit Saint est, d'après de justes idées, la force divine qui remplit tout; comment donc concevoir qu'il puisse, comme un être fini, se mouvoir d'un lieu à un autre, et même se métamorphoser en colombe? Enfin, dire que Dieu a prononcé, dans la langue d'un peuple, des paroles humaines et articulées, c'est ce qui a été trouvé, avec raison, extravagant (1).

Déjà, dans l'ancienne Église, des pères plus éclairés en étaient venus à penser, surtout pour ce qui regarde les voix célestes de l'Ancien Testament, que c'étaient, non, à proprement parler, des sons extérieurs, nés du mouvement de l'air, mais des impressions internes que Dieu produisait en ceux à qui il voulait se communiquer; et c'est ainsi que Origène et Théodore de Mopsueste ont soutenu positivement que l'apparition lors du baptême de Jésus était *une vision et non une réalité*, ὁπτασία, οὐ φύσις (2). « Pour les simples, dit Origène, c'est, dans leur simplicité, peu de chose que de mettre l'univers en mouvement et de fendre une masse aussi solidement cohérente que le ciel; mais celui qui exa-

(1) Bauer, hebr. Mythologie, 2, S. 225 f. Comparez Gratz, Comm. zum Evang. Matth., 1, S. 172 ff.

(2) Ce sont les expressions de Théo-

dore, dans Münster, Fragmenta patr. græc. Fasc. 1, p. 142. Orig. c. Cels. 1, 48. Comparez Basil. M. dans le Thesaurus de Suicer, 2, p. 1479.

mine plus profondément ces choses, ajoute-t-il, songera à ces révélations supérieures par le moyen desquelles des personnes choisies croient, dans la veille, et plus encore en rêve, avoir quelque perception par leurs sens corporels, tandis que c'est seulement leur âme qui est mise en mouvement. » En conséquence, il faudrait concevoir toute la scène lors du baptême, non comme une réalité extérieure, mais comme une vision interne opérée par Dieu; et cette manière de concevoir a trouvé beaucoup d'approbation parmi les théologiens modernes.

Elle a des appuis dans les deux premiers évangiles et dans le quatrième : ce sont les expressions *s'ouvrèrent pour lui*, ἀνεώχθησαν αὐτῷ, *il vit*, εἶδε, *je contemplai*, τιθέαμαι, qui paraissent pouvoir donner à la scène la tournure d'une vision interne; et c'est dans le même sens que Théodore de Mopsueste a dit que la descente de l'Esprit Saint *ne fut pas vue de tous les assistants; mais que, par une certaine contemplation spirituelle, elle ne fut vue que de Jean seul*, οὐ πᾶσιν ὤφθη τοῖς παροῦσιν, ἀλλὰ κατὰ τινὰ πνευματικὴν θεωρίαν ὤφθη μόνῳ τῷ Ἰωάννῃ; à Jean, il faudrait, d'après Marc, joindre Jésus, qui participa à la vision. Mais il en est tout autrement de Luc : les expressions qu'il emploie, *il arriva que s'entr'ouvrèrent.... et que descendit..... et qu'une voix se fit entendre*, ἐγένετο ἀνεωχθῆναι..... καὶ καταβῆναι..... καὶ φωνὴν..... γενέσθαι, portent un caractère absolument extérieur et objectif, surtout si l'on y ajoute les mots : *sous forme corporelle*, σωματικῶς εἶδει (1). Par conséquent, quand on maintient la complète vérité de tous les récits évangéliques, on est obligé d'interpréter, d'après le récit de Luc, qui ne laisse aucun doute, les autres récits qui sont moins précis, et d'y voir une scène qui ne se passa pas seulement dans l'âme de Jean-Baptiste et de Jésus. C'est

(1) C'est aussi ce que Lucke reconnaît, Comm. zum Evangel. Joh., 1, S. 370, et Bleek, l. c., S. 437.

donc avec raison que Olshausen, par concession au récit de Luc, accorde qu'une foule de peuple était présente à la scène, et entendit aussi et vit quelque chose; mais il s'arrête là, et il dit que ce fut quelque chose d'indéterminé et d'incompris. De cette façon, si, d'un côté, ce théologien repasse du terrain des visions subjectives sur le terrain des apparitions objectives, il assure, d'un autre côté, que la colombe apparue fut visible, non à l'œil physique, mais à l'œil ouvert spirituellement; que les paroles prononcées furent perceptibles, non à l'oreille corporelle, mais seulement à l'esprit. Or, nous qui ne comprenons rien à cette pneumatologie de Olshausen où l'on trouve des réalités sensibles placées au-dessus des sens, nous nous hâtons de sortir d'une atmosphère aussi obscure, et nous cherchons volontiers la lucidité de ceux qui nous disent simplement que la scène fut, il est vrai, extérieure, mais purement naturelle.

Ceux-là invoquent la coutume qu'avait l'antiquité d'envisager des faits naturels comme des signes divins, et de se laisser guider par ces signes dans des moments décisifs où il s'agissait de prendre une résolution hardie. Ainsi, disent-ils, Jésus, qui, se sentant intérieurement assez mûr pour être le Messie, n'attendait plus qu'une confirmation extérieure venue de la divinité, et Jean-Baptiste, qui plaçait déjà, au-dessus de lui-même, son ami de jeunesse, étaient tous deux, lors du baptême du premier par les mains du second, dans une disposition morale assez solennelle, pour attacher de l'importance à tout phénomène naturel apparaissant fortuitement, et pour y voir un signe de la volonté divine (1). Maintenant, que fut ce phénomène naturel? là-dessus les interprètes ont été partagés d'opinion (2). Les uns adoptent, avec les synoptiques, quelque chose de perceptible à l'oreille et à l'œil; les autres, avec le quatrième évangile, quelque chose

(1) *Paulus*, I. c., §, 363 ff.

(2) *Kaiser* ne décide pas cette question, *bibl. Theol.* 1, §. 236.

de visible seulement. Quant à la portion visible, ils expliquent les cieux entr'ouverts, soit comme une dispersion soudaine des nuages (1), soit comme un éclair (2); la colombe, ou bien ils la prennent pour un véritable oiseau de cette espèce, qui, fortuitement, plana avec lenteur au-dessus de la tête de Jésus (3), ou ils supposent que cet éclair qui dispersa les nuages (4), ou tout autre météore (5), fut comparé à une colombe à cause de la manière dont il descendit. Si, outre ce qui fut visible, on admet encore quelque chose de perceptible à l'oreille, c'est, suivant l'exégèse de ces théologiens, un coup de tonnerre, qui, pris par les assistants pour une *bath-kol* (une fille de la voix, c'est-à-dire un avis céleste) reçut l'explication que nous lisons dans les premiers évangélistes (6). D'autres, au contraire, ne voient, dans ce qui est dit des paroles perceptibles à l'oreille, qu'une interprétation du signe visible, dans lequel on trouva que Jésus avait été déclaré *fils de Dieu*, υἱὸς Θεοῦ (7). Cette dernière opinion place, au-dessous du quatrième évangile, les synoptiques, qui parlent incontestablement d'une voix réelle; elle renferme ainsi un doute critique sur le caractère historique des récits, doute qui, suivi avec conséquence, conduit à un tout autre point de vue que celui de l'explication naturelle. La même réflexion s'applique à ceux qui prétendent que ce qui fut perçu par l'oreille ne fut qu'un simple coup de tonnerre, et que les paroles ne furent qu'une interprétation intérieure et subjective de ce bruit; car, dans les synoptiques, les paroles sont évidemment représentées comme quelque chose d'extérieur; et, dans ce cas, il faudrait admettre que leurs récits ont reçu une addition traditionnelle. Continuons à examiner la partie visible de la scène: on ne niera pas que, pour exprimer

(1) Paulus, l. c., et S. 373.

(2) Bauer, hebr. Mythol., 2, 226 f.
Kuinol, *Comm. in Matth.*, p. 72.

(3) Paulus, Bauer,

(4) Kuinol.

(5) Hase, erste Ausg.

(6) Bauer, Kuinol; Theile zur Biogr.
J. § 22, Anm. 5.

(7) Paulus, Hase.

ou des nuages se divisant avec rapidité, ou des éclairs, on ait pu dire que les cieux s'entr'ouvrirent; mais la forme d'une colombe n'a pu être attribuée ni à un éclair ni à un météore. Or, non seulement la forme de l'oiseau est, dans Luc, précisément le terme de comparaison; mais encore elle l'est aussi, sans aucun doute, dans les autres narrateurs. Fritzsche lui-même prétend, il est vrai, que, dans Matthieu, les mots : *comme une colombe*, ὥσπερ περιστερὰν, se rapportent seulement à la rapidité du mouvement; la colombe n'a, dans son vol, rien d'assez particulier pour que, si la comparaison eût porté sur le vol, l'un des quatre passages parallèles n'offrit pas une variation, la substitution d'un oiseau différent, ou toute autre désignation. Le fait est que, dans les quatre récits, la *colombe*, περιστερὰ, se retrouve comme terme constant de comparaison. Ainsi donc, ceux-là font au texte la moindre violence, qui imaginent une colombe véritable. Mais alors Paulus entreprend une rude tâche lorsqu'il s'efforce, à l'aide d'une masse d'observations empruntées à l'histoire naturelle et ailleurs, de montrer la colombe assez familière pour qu'il fût vraisemblable qu'elle volât vers un homme, comme il est dit ici (1). Il faudrait qu'une colombe eût plané long-temps au-dessus de quelqu'un pour qu'on pût dire : *elle s'arrêta sur lui*, ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν; or, c'est ce que Paulus n'a pas rendu concevable. Par conséquent, il a échoué même contre le récit de Jean, auquel il s'était pourtant référé comme ne parlant pas de la voix.

§ XLIX.

Tentatives d'une critique, et conception mythique, des récits.

Si l'on ne peut pas rapprocher, d'une représentation intelligible, la scène du baptême de Jésus sans faire violence

(1) Comparez, au reste, Euseb. H. E, 6, 29.

aux récits évangéliques, et sans supposer qu'ils sont inexacts dans une portion, on est nécessairement forcé d'en venir à traiter critiquement ces récits; et c'est aussi, d'après De Wette et Schleiermacher, le point où l'on peut considérer les théologiens comme arrivés de nos jours (1). Du récit de Jean, considéré comme la source pure, on essaie de faire provenir les autres comme autant de ruisseaux qui se sont troublés dans leur cours. Dans le quatrième évangile, dit-on, il n'est question ni du ciel qui s'ouvre ni d'une voix divine qui se fait entendre; c'est seulement la descente de l'Esprit qui devient pour Jean-Baptiste, d'après la promesse qu'il avait reçue, un signe divin qui lui montre que Jésus est le Messie; mais de quelle manière Jean-Baptiste a-t-il reconnu que l'esprit reposait sur Jésus? le quatrième évangile ne nous l'apprend pas, dit Schleiermacher; et il se peut que les seuls discours de Jésus en aient été le signe pour Jean-Baptiste.

On doit s'étonner d'entendre dire à Schleiermacher que le quatrième évangile n'indique pas de quelle manière Jean-Baptiste aperçut l'*Esprit*, πνεῦμα, qui descendait; car l'expression *comme une colombe*, ὡσεὶ περιστερὰν, qui se trouve ici aussi, l'énonce suffisamment, et elle prouve incontestablement que cette descente fut une descente visible, et non une conclusion tirée des discours de Jésus. Usteri assure, à la vérité, que Jean-Baptiste ne se servit de la colombe que comme d'une image pour désigner l'esprit doux et paisible qu'il remarquait en Jésus. Si telle avait été son intention, il aurait plutôt comparé ici Jésus à *une colombe*, comme il le compare ailleurs à un *agneau*, ἀμνός; mais par les expressions pittoresques : *Je vois l'Esprit descendant du haut du ciel comme une colombe*, τεθέαμαι τὸ πνεῦμα καταβαῖνον ὡσεὶ περιστερὰν ἐξ οὐρανοῦ, il n'aurait pas

(1) De Wette, bibl. Dogmatik, § 208, Amm. b, exeg. Handb., 1, 1, S. 34 ff. 1, 3, S. 29 f.; Schleiermacher, über den Lukas, S. 58 f.; Usteri et Bleek, Mé-

moires cités; Hase, L. J., § 54; Kern; Hauptthatsachen, S. 67 ff.; Neander, L. J.-Chr., S. 69 ff.

fait penser au lecteur qu'il contemplait un spectacle réel. Ainsi, relativement à ce qui est dit de la colombe, il n'est pas vrai que ce soit seulement dans la tradition dérivée, telle que les synoptiques sont supposés la donner, qu'une expression n'ayant originairement qu'un sens figuré a été prise au propre. Jean l'évangéliste attribue déjà le sens propre à cette expression; et, comme on admet dans l'hypothèse ici en discussion que cet évangéliste nous a transmis le récit véritable, il faudrait admettre aussi que Jean-Baptiste lui-même parla d'une apparition visible semblable à une colombe; c'est ce que Bleek, Neander et d'autres reconnaissent avec raison.

La prétendue différence au sujet de la colombe entre les trois premiers évangiles et le quatrième n'existe pas; mais, au sujet de la voix, cette différence est si grande, qu'on ne comprend pas comment l'un des récits peut être devenu l'autre. A la suite de cette apparition, Jean-Baptiste rendit, sur Jésus, le témoignage *qu'il était fils de Dieu*, ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ (Joh. 1, 3, 4,); témoignage qui se rattache aux paroles précédentes : *Celui qui m'a envoyé baptiser... m'a dit : L'homme sur qui tu verras l'Esprit descendre... est celui qui baptise dans l'Esprit saint*, ὁ πέμψας με βαπτίζειν... ἐκεῖνός μοι εἶπεν· ἐφ' ὃν ἂν ἴδῃς τὸ πνεῦμα καταβαῖνον... οὗτός ἐστιν ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ (V. 33). Ces deux propositions réunies sont devenues, continue-t-on, par le progrès de la tradition, une déclaration céleste, immédiate, sous la forme suivante que nous voyons dans Matthieu : *Celui-ci est mon fils bien-aimé dans lequel je me suis complu*, οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός ἐν ᾧ εὐδόκησα. Pour qu'une semblable transformation soit admissible, il faut indiquer une cause qui ait pu la déterminer. Or, on trouve, dans Isaïe, 42, 1, un passage où Jehova dit de son serviteur, עבד: *En lui (mon serviteur, je le prendrai) s'est complue mon âme*, הן (עבדי אתמך-בו) בחירי בצתה נפשי. De

ce passage, les mots qui sont en dehors de la parenthèse ont été traduits presque textuellement par les mots que la voix céleste prononce dans Matthieu. Ce passage de l'Ancien Testament fut, comme nous le voyons par Matthieu, 12, 17 et seq., appliqué d'ailleurs à Jésus comme Messie; or c'est Dieu lui-même qui y parle, ainsi que lors du baptême, tel que le racontent les synoptiques; ce passage a donc fourni, bien plus facilement que les expressions de Jean-Baptiste rapportées plus haut, l'occasion d'imaginer une voix céleste. Ainsi, d'un côté, nous n'avons pas besoin d'une fausse interprétation du discours de Jean-Baptiste pour expliquer l'origine du récit où intervient la voix céleste; d'autre part, nous ne pouvons pas nous servir de ce discours pour en faire provenir, par dérivation, la particularité de la colombe; en conséquence, nous devons chercher la source de notre narration, non dans l'un des documents évangéliques, mais en dehors du Nouveau Testament, et dans des idées qui avaient cours alors et qui étaient fondées sur l'Ancien Testament; idées que Schleiermacher a complètement négligées, au grand détriment de la valeur que sa critique du Nouveau Testament a pour le lecteur.

Considérer des déclarations sur le Messie, que des poètes avaient mises dans la bouche de Jehova, comme des voix célestes qui avaient été réellement entendues, fut tout-à-fait dans l'esprit du judaïsme postérieur, qui même admit non rarement que des rabbins distingués eurent en partage la communication de voix célestes (1); opinion que non seulement la première communauté chrétienne partageait, mais encore qu'elle essayait de satisfaire par égard pour les Juifs. Or, le passage cité d'Isaïe renfermait une déclaration divine qui désignait, comme avec le doigt, le Messie présent, et qui, en conséquence, était particulièrement propre à être

(1) D'après Bava Mezia, f. 59, 1 (dans Wetstein, p. 427), R. Elieser s'appuya d'un signe céleste pour montrer qu'il avait la tradition en sa faveur : Tum

personuit echo celestis : Quid vobis cum R. Eliesere? nam ubi vis secundum illum obtinet traditio.

conçue comme une proclamation céleste de sa messianité. Comment la légende chrétienne aurait-elle pu hésiter à composer une scène où ces paroles étaient prononcées du haut du ciel sur la tête du Messie ? Nous découvrons encore un autre motif qu'eut la tradition pour arranger ainsi la chose ; ce motif est dans la seconde personne dont se sert, dans Luc et dans Marc, la voix céleste pour parler à Jésus : *Tu es mon fils*, σὺ εἶ ὁ υἱός μου. Cela posé, comparons les paroles que prononça la voix céleste, suivant quelques uns des anciens évangiles perdus, dans des fragments qui nous ont été conservés par les Pères de l'Église. Justin, d'après ses *Mémoires des Apôtres*, ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων, les rapporte ainsi : *Tu es mon fils, je t'ai engendré aujourd'hui*, υἱός μου εἶ σύ· ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε (1) ; d'après Epiphane, l'Évangile des Hébreux portait cette phrase à côté de celle que présentent nos évangiles (2) ; et Clément d'Alexandrie (3) et Augustin (4) paraissent avoir lu ces paroles dans des exemplaires de nos évangiles ; toujours est-il qu'encore aujourd'hui quelques manuscrits de l'évangile de Luc ont cette addition (5). Ainsi il y avait, dans la voix céleste, des paroles prises, non au passage cité d'Isaïe, mais au psaume 2, 7. Or, ce dernier passage a été interprété comme relatif au Messie par les commentateurs juifs (6) ; et, dans la Lettre aux Hébreux, 1, 5, il est appliqué au Christ ; la forme du discours direct qu'on y trouve devait disposer encore plus fortement les esprits à le concevoir comme une voix dirigée du haut du ciel vers le Messie. Soit qu'originellement peut-être les paroles du psaume aient été prêtées à la voix céleste, soit qu'on ait, outre le passage d'Isaïe, consulté aussi le passage du psaume (ce qui, dans

(1) Dial. c. Tryph. 88.

(2) Hæres. 30, 13.

(3) Pædagog. 1, 6.

(4) De consens. Evangg., 2, 14.

(5) Voyez Wetstein sur le passage de

Luc, et De Wette, Einl. in das N.-T., S. 100.

(6) Voyez Rosenmüller, Schol. in Psalm., psalm. 2.

tous les cas , devient vraisemblable par la seconde personne qu'emploient Luc et Marc , *tu es* , σὺ εἶ , et qui est donnée par le psaume et non par Isaïe), toujours est-il que là est l'explication du miracle raconté par les évangélistes. Et de quels témoignages plus amples aurions-nous besoin pour trouver, dans ces passages , depuis long-temps interprétés messianiquement , et conçus bientôt après comme un discours céleste adressé au Messie présent sur terre, la source du récit concernant la voix divine qui fut entendue lors du baptême de Jésus ? Il fut tout naturel de réunir le baptême et la voix céleste , du moment que ce baptême fut considéré comme la consécration de Jésus à ses fonctions.

Venons à la descente de l'*Esprit* , πνεῦμα , sous forme de *colombe* , περιστέρα. Pour cet examen , il faut séparer la descente de l'Esprit et la forme de la colombe , et les étudier isolément. L'Esprit divin devait reposer , avec une abondance particulière , sur le Messie. Cette attente se forma sans difficulté , du moment que le temps messianique fut considéré comme celui de l'effusion de l'esprit sur toute chair (Joel , 3 , 1 , seq.) ; et dans Isaïe , 11 , 1 , seq. , il était dit expressément du rejeton de Jessé que sur lui reposerait l'esprit de Dieu dans toute sa plénitude , comme esprit de sagesse et de prudence , de force et de crainte religieuse. Cette communication spirituelle fut conçue comme un acte unique , et réunie au baptême. On a un exemple pareil dans l'histoire de David : lorsque celui-ci eut été oint par Samuel , l'esprit de Dieu vint sur lui dès lors et dans la suite (1 , Sam. , 16 , 13). Outre cela , les expressions de l'Ancien Testament concernant la communication de l'esprit divin aux hommes , et particulièrement l'expression d'Isaïe נָחַם עָלָי , *reposer sur* , qui correspond le mieux à celle de Jean l'évangéliste , *s'arrêter sur* , μένειν ἐπὶ , renferment le germe d'une représentation symbolique ; car ce verbe hébraïque se dit ordinairement d'armées qui s'arrê-

tent pour le repos, et même d'animaux, comme le mot arabe correspondant. L'imagination, une fois qu'elle eut été mise en mouvement par une telle expression, dut être particulièrement poussée à compléter l'image, d'autant plus que la descente de l'Esprit sur le Messie était d'avance caractérisée, chez les Juifs, puisque l'Esprit divin avait coutume de venir aussi sur les prophètes (par exemple, Isaïe, 61, 1), chez les chrétiens, puisqu'il venait aussi sur des chrétiens baptisés (par exemple, Act. Ap., 19, 1, et seq.) (1). La descente de l'Esprit sur le Messie étant donnée, on dut se demander bientôt comment cette descente s'opérerait. Cette question fut nécessairement décidée d'après les idées populaires, suivant que les Juifs se représentaient l'Esprit divin sous telle ou telle forme. Dans l'Ancien Testament, et même aussi dans le Nouveau (Act. Ap., 2, 3), nous trouvons principalement le feu comme symbole de l'Esprit saint; ce qui ne prouve nullement que d'autres objets sensibles n'aient pas pu aussi être pris pour lui servir de symboles. Or, dans un passage capital de l'Ancien Testament sur l'*esprit de Dieu*, רוח אלהים, 1, Mos. 1, 2, cet esprit est représenté comme *planant*, כְּרוּחַפָּת; en cherchant, de cette expression, une représentation sensible, on pouvait penser moins au feu qu'au mouvement d'un oiseau. C'est ainsi que le mot רוּחַ (5, Mos. 32, 11,) est employé pour exprimer le vol d'un oiseau qui plane sur ses petits. Mais, arrivée à ce point, l'imagination ne devait pas s'arrêter à l'image indéterminée d'un oiseau quelconque pour figurer ce mouvement de l'esprit de Dieu, et tout la conduisait directement à choisir la colombe.

Dans l'Orient, et particulièrement dans la Syrie, la colombe est un oiseau sacré (2), et justement par un motif qui

(1) Schleiermacher, über den Lukas, S. 57.

(2) Tibull. Carm., l. 1, eleg. 8, v. 17 seq. Voyez, sur ce passage, la remarque

de Broeckhuis; Creuzer, Symbolik, 2, S. 70 f.; Paulus, exeg. Handb. 1, 2, S. 369.

devait presque forcer à admettre un rapport entre elle et l'Esprit planant sur les eaux primitives, 1, Mos., 1. 2. En effet, la colombe couvant était un symbole de la chaleur vivifiante de la nature (1); elle remplissait donc exactement la fonction qui, dans l'histoire mosaïque de la création, est attribuée à l'Esprit divin, fonction qui consiste à faire, par sa force vivifiante, sortir, du chaos de la première création, le monde de la vie. En outre, lorsque la terre fut, pour la seconde fois, couverte par les eaux, ce fut une colombe envoyée par Noé qui plana sur les flots, et qui d'abord, par le rameau d'olivier qu'elle rapporta, puis par son absence définitive, annonça que la vie était redevenue possible sur la terre. Après cela, qui s'étonnera encore si, dans des écrits juifs, l'Esprit planant sur l'eau primitive se trouve positivement comparé à une colombe (2), et si, indépendamment même du récit mosaïque, la colombe est conçue comme le symbole de l'Esprit saint (3). Avec ce point de départ, on était bien près d'établir un rapport entre la colombe qui plane, et le Messie, sur qui l'Esprit de Dieu, comparé à une colombe, devait descendre; cela se comprend de soi et sans qu'il soit nécessaire de s'appuyer sur des écrits juifs qui désignent l'Esprit planant sur l'eau, 1, Mos., 1, 2, comme l'esprit du Messie (4), et dans lesquels la colombe de Noé, cette image secondaire de l'Esprit de Dieu, couvant comme une colombe l'eau primitive, est rattachée au Messie (5).

(1) Creuzer, Symbolik, 2, S. 80.

(2) Chagiga c. 2 : Spiritus Dei feratur super aquas, sicut columba, quæ fertur super pullos suos nec tangit illos. Comparez le Gibborin ad Genes. 1, 2, dans Schöttgen, *Horæ*, 1, p. 9.

(3) Targum Kohleth, 2, 12 : *Vox turturis* est interprétée comme *Vox spiritus sancti*. Regarder cela, avec Lücke, S. 367, comme une interprétation arbitraire, c'est, ce semble, d'après les données précédentes, se permettre soi-même

beaucoup d'arbitraire. Comparez De Wette, exeg. Handb. 1, 1, S. 35 f.

(4) Bereschit rabba, sect. 2, f. 4, 4, ad Genes. 1, 2 (dans Schöttgen, l. c.): Intelligitur spiritus regis Messie, de quo dicitur Jes., 11, 2 : et quiescet super illum spiritus Domini.

(5) Sohar Numer. f. 68, col. 271 seq. (dans Schöttgen, *Horæ*, 2, p. 537 seq.) La signification de ce passage repose sur la conclusion cabalistique qui suit : Si David, d'après Ps, 52, 10, est l'olivier, le Mes-

Mais, justement ici, la critique favorable au récit du quatrième évangile retrouve un point d'appui, et elle observe que plus, parmi les Juifs de ce temps, ce fut une idée courante de se représenter l'Esprit divin sous forme de colombe, plus on conçoit facilement comment Jean-Baptiste put, dans une vision prophétique, s'être figuré, sous cette image, la consécration messianique de Jésus (1). Mais, indépendamment de ce qu'il faudrait admettre ici une illumination soudaine et miraculeuse de Jean-Baptiste, il reste impossible de concilier, avec ses doutes subséquents, une aussi forte assurance de la messianité de Jésus (2); et, si l'un des deux récits doit être considéré comme une fiction, il sera plus facile de comprendre que la fiction est du côté qui servait à fortifier la foi en Jésus, que du côté qui présentait un doute contre lui.

D'après ce qui précède, les détails du baptême de Jésus ne sont pas historiques; mais on se demandera alors s'il faut aussi considérer comme simplement mythique le baptême de Jésus par Jean. Fritzsche ne paraît pas éloigné d'admettre cette opinion, car il ne décide pas si les plus anciens chrétiens ont su historiquement ou s'ils ont pensé, conformément à leur attente messianique, que Jésus avait été consacré à la fonction messianique par Jean, en qualité de précurseur. Une observation peut appuyer cette manière de voir: c'est que, dans l'espérance juive, qui était le résultat de la réunion de l'histoire de David avec la prophétie de

sie, rejeton de David, est la feuille d'olivier; s'il est dit de la colombe de Noé, Genes. 8, 11, qu'elle a apporté, dans son bec, une feuille d'olivier, le Messie sera introduit dans le monde par une colombe. — Il y a eu aussi des interprètes chrétiens qui ont comparé la colombe du baptême de Jésus à celle de Noé. Voyez Suicer, Thesaurus, 2, Article *περιστερά*, p. 688 seq. — On a coutume de citer ici que les Samaritains ont rendu, sur Ga-

rizim, les honneurs divins à une colombe sous le nom d'Achima; c'est une inculpation juive qui n'est provenue, sans doute, que d'une fausse interprétation faite à dessein. Voyez Staüdlin et Tzschirner's Archiv. für K. G. 1, 3, S. 66. Comparez 55, 59, 64; Lucke, 1, S. 367.

(1) Hoffmann, S. 309; Kern, S. 68.

(2) De Wette, exeg. Handb. 1, 3, S. 30.

Malachia, il y avait une cause suffisante pour qu'on créât, même sans fondement historique, la supposition d'une pareille consécration de Jésus par Jean-Baptiste; et la mention du *baptême de Jean*, βαπτίσματος ἰωάννου, reçu par Jésus (Act. Ap., 1, 22), se trouvant dans un récit qui est lui-même traditionnel, ne pourrait rien prouver. Mais la tendance à inventer le baptême devait être combattue par la possibilité de le concevoir comme un acte de subordination de Jésus à l'égard de Jean, possibilité déjà prise en considération par Matthieu; par conséquent, en raison de ce qui a été rapporté plus haut, il n'est pas contre la vraisemblance historique, que Jésus, ayant la conscience d'être lui-même le Messie, se soit soumis au baptême au moment d'ouvrir le règne messianique.

§ L.

Rapport du surnaturel, lors du baptême de Jésus, avec le surnaturel, lors de sa conception.

Au début de ce chapitre, nous avons recherché le motif subjectif, c'est-à-dire personnel que Jésus put avoir pour accepter le baptême de Jean; maintenant, pour clore cette discussion, nous rechercherons à quel but objectif, c'est-à-dire à quelle action sur les autres était destiné le merveilleux du baptême de Jésus.

La réponse ordinaire est : Jésus devait par là être introduit dans sa fonction publique, et déclaré Messie (1), c'est-à-dire que cet acte devait, non pas lui donner quelque chose qu'il n'eût pas encore, mais seulement manifester, aux yeux des autres, ce qu'il était déjà. Une telle abstraction est-elle conforme à l'intention de nos récits? Une consécration donnée sous l'influence de la coopération divine fut toujours considérée par l'antiquité comme étant

(1) Hess, Geschichte Jesu, 1, S. 120.

une communication de forces divines accordées pour l'accomplissement de la fonction ; de là vient que, dans l'Ancien Testament, les rois, aussitôt après l'onction, sont remplis de l'esprit de Dieu (1. Sam., 10, 6. 10. 16, 13) ; et, dans le Nouveau Testament aussi, les Apôtres, avant le commencement de leur vocation, sont pourvus de forces supérieures (Act. Ap., 2). En conséquence, on peut conjecturer d'avance que, dans le sens primitif des évangiles, la consécration de Jésus par le baptême emportait, en même temps, l'idée d'une force divine qui lui était conférée ; et le premier aspect de nos récits confirme cette manière de voir ; car les synoptiques remarquent tous qu'après le baptême, l'*Esprit*, πνεῦμα, conduisit Jésus dans le désert. Évidemment ils veulent caractériser, par cette retraite, le premier effet du principe supérieur reçu lors du baptême. Mais, dans le quatrième évangile, l'expression *rester sur lui*, μένειν ἐπ' αὐτόν, dont l'auteur se sert pour représenter l'Esprit descendu sur Jésus (1, 33), paraît indiquer qu'à partir du moment du baptême, il s'établit, entre l'*Esprit Saint*, πνεῦμα ἅγιον, et Jésus, une relation qui n'existait pas auparavant.

Cette interprétation du merveilleux qui signale le baptême de Jésus semble être en contradiction avec les récits de sa conception. Si, comme le disent Matthieu et Luc, Jésus avait été conçu par le Saint-Esprit, ou si, comme le dit Jean, le *Verbe* divin, λόγος, s'était fait chair en lui dès le commencement, à quoi servait-il qu'au moment de son baptême il reçût encore une influence particulière de l'*Esprit Saint*, πνεῦμα ἅγιον ? Plusieurs interprètes modernes ont senti la difficulté, et ont essayé de la résoudre. L'explication de Olshausen (1) là-dessus se réduit à la distinction de ce qui est en puissance et de ce qui est en acte ; or, cela se réfute de soi-même. Si le caractère du *Christ*, Χριστός, qui, par le baptême, se manifesta *en acte* dans Jésus au moment où il atteignit l'âge viril, était

(1) Bibl. Comm. 1, S. 171 f.

déjà *en puissance* dans Jésus enfant et jeune homme, une force d'évolution avait été simultanément déposée, en vertu de laquelle la disposition messianique se sera développée successivement de dedans en dehors, et qui exclut l'éveil soudain de cette disposition par l'*Esprit*, πνεῦμα, venant du dehors. Cependant cela ne veut pas dire que le divin, mis, dès le moment de la naissance, en Jésus conçu surnaturellement, n'ait pas eu, en même temps, besoin d'une excitation extérieure, en raison de la forme humaine de son développement ; et Lücke est parti avec plus de justesse de l'opposition entre l'évolution interne et l'excitation extérieure (1). Le *Verbe*, existant en Jésus depuis sa naissance, dit ce théologien, a eu besoin, quelque puissant que fût le mobile intérieur, d'excitation et de vivification du dehors pour arriver à la plénitude d'efficacité et de manifestation dans le monde ; or, ce qui vivifie et dirige les germes divins de vie dans le monde, c'est justement, d'après les idées apostoliques, l'*Esprit Saint*, πνεῦμα ἅγιον. Accordons cela à Lücke ; mais la disposition interne et la force nécessaire de l'excitation intérieure, n'en sont pas moins dans un rapport inverse, c'est-à-dire que, plus forte est l'excitation exigée, plus faible est la disposition interne. Avec une disposition interne dont la grandeur est absolue, telle qu'on doit la supposer en Jésus, engendré par l'*Esprit*, πνεῦμα, ou animé par le *Verbe*, λόγος, l'excitation extérieure doit être un minimum ; de telle sorte que toute circonstance, même la plus ordinaire, suffira pour mettre en jeu le puissant mobile intérieur ; or, lors du baptême de Jésus, nous voyons un maximum d'excitation extérieure dans la descente visible de l'Esprit divin ; et, bien que, dans tous les cas, nous devions prendre en considération le caractère unique de la tâche messianique, pour l'accomplissement de laquelle il devait être qualifié (2), il n'en reste pas moins impossible de

(1) Com. zum Ev. Joh. 1, S. 378 f.

(2) Si l'on part du point de vue or-

thodoxe, on ne peut pas dire avec Hoffmann (S. 301 f.) que, pour conserver la

supposer existant en lui, dès le moment de sa naissance, ce maximum de la disposition intérieure requise pour le rôle de *Fils de Dieu*; conséquence à laquelle Lücke n'échappe qu'en mettant, sur le second plan, la scène du baptême de Jésus, et en la transformant en une simple inauguration; mais, en cela, il contredit, d'après ce qui a été dit plus haut, les documents évangéliques.

Il faut donc répéter ici ce que nous avons dit pour les listes généalogiques : dans le cercle de la communauté chrétienne primitive, où se forma le récit de la descente de l'*Esprit*, πνεῦμα, sur Jésus lors de son baptême, l'idée d'une conception de Jésus par ce même *Esprit* ne peut pas avoir été dominante. Mais, tandis que aujourd'hui l'on pense que la nature divine fut communiquée à Jésus dès le moment de sa conception, ces anciens chrétiens ont nécessairement considéré le baptême comme le moment où cette communication se fit pour la première fois; or, le fait est que ces mêmes chrétiens des premiers temps, que nous avons trouvés plus haut ignorant ou repoussant l'idée d'une conception surnaturelle de Jésus, sont en même temps ceux qui croyaient que la communication de forces divines à Jésus ne s'opéra que lors de son baptême dans le Jourdain. Nulle autre doctrine n'a excité les Pères de l'Église orthodoxes à poursuivre, avec plus de colère, les anciens Ébionites (1), et leur coreligionnaire gnostique Cérinthe (2), que celle où ils soutenaient que le Saint-Esprit, ou le Christ céleste, ne s'est uni à Jésus homme que lors du baptême. On lisait dans l'Évangile des Ébionites que l'*Esprit*, πνεῦμα, n'était pas

conviction de sa messianité et sa véritable position au milieu de tant de tentations et d'adversités, il ne lui aurait pas suffi d'avoir une certitude intérieure, mais qu'une confirmation extérieure par un acte était nécessaire.

(1) Epiph. Hæres. 30, 14 : Ils prétendent que Jésus a été réellement homme,

mais que celui qui descendit sous forme de colombe devint le Christ en lui, etc. ἰπτιδὴ γὰρ βούλονται τὸν μὲν Ἰησοῦν ὄντως ἄνθρωπον εἶναι, Χριστὸν δὲ ἐν αὐτῷ γενεῆσθαι τὸν ἐν ἰῳδαί περιστρεφῶς καταβιβηκέτα, κτλ.

(2) Epiph. Hæres. 28, 1.

seulement descendu sur Jésus sous forme de colombe, mais qu'il avait pénétré en lui (1) ; et, d'après Justin, l'attente commune parmi les Juifs était que ce serait au moment de l'onction par le précurseur Élie, que des forces supérieures seraient communiquées au Messie (2).

Il semble que le développement de ces idées a été le suivant : lorsque, parmi les Juifs, on commença à reconnaître la dignité messianique de Jésus, ce qui parut le plus convenable, ce fut de croire qu'il avait été muni des dons nécessaires, à partir du moment où il avait pris une certaine célébrité ; or, ce moment était celui de la cérémonie du baptême, il était donc le plus approprié à une pareille onction avec l'Esprit-Saint, telle que les Juifs l'attendaient pour le Messie ; ce fut là le point de départ de notre légende sur le baptême. Mais, à mesure que s'accrut le respect pour le Christ, et à mesure que la communauté chrétienne reçut des hommes familiers avec des idées du Messie plus élevées, cette messianité, produite tardivement, ne fut plus suffisante ; le rapport de Jésus avec l'*Esprit-Saint*, πνεῦμα ἅγιον, fut, pour ainsi dire, antidaté, et reporté au moment de la conception ; et de ce point de vue se forma la légende sur la conception surnaturelle de Jésus. Peut-être est-ce ici aussi que les paroles de la voix céleste, qui originellement peuvent avoir reproduit le passage du psaume 2, 7, furent changées pour reproduire le passage d'Isaïe, 42, 1 ; car les mots : *Je t'ai engendré aujourd'hui*, σήμερον γεγέννηκά σε, avaient, il est vrai, un sens convenable, quand on admettait que Jésus n'avait été fait *Fils de Dieu*, υἱὸς Θεοῦ, et doué des forces correspondantes à ce titre, que lors du baptême ; mais ils ne convinrent plus, pour le baptême de Jésus, lorsque l'opinion se fut établie, que l'origine de sa vie découlait d'une concep-

(1) Epiphani. Hæres. 30, 13 : Une colombe étant descendue et entrée en lui, περιστρεῖς κατελθούσης, καὶ εἰσελθούσης εἰς αὐτόν.

(2) Voyez plus haut le passage, p. 403. Remarque 2.

tion divine. Néanmoins, la première idée ne fut pas expulsée par l'idée postérieure. Les légendes, et l'écrivain qui est dirigé par les mêmes impressions que les légendes, ont la main large; les deux narrations, l'une sur les miracles de son baptême, l'autre sur sa conception miraculeuse ou sur l'immanence du *Verbe* en lui depuis le commencement de sa vie, demeurèrent paisiblement à côté l'une de l'autre, bien qu'elles s'excluent réciproquement, et toutes deux aussi furent consignées par nos évangélistes, sans en excepter, cette fois, le quatrième. Il en est exactement de ceci comme des généalogies : le récit de la communication de l'Esprit opérée lors du baptême ne pouvait plus naître du moment que fut développée complètement l'idée de l'engendrement de Jésus par l'*Esprit*, πνεῦμα; mais il put toujours continuer à être rapporté, parce que la légende n'aime à perdre aucun des trésors qu'elle a une fois acquis.

§ LI.

Lieu et époque de la tentation de Jésus. Dissidences des évangélistes dans leurs récits.

Le passage du baptême de Jésus à sa tentation, tel que les synoptiques le représentent (Matth. 4, 1; Marc., 1, 12; Luc, 4, 1), a des difficultés pour la détermination aussi bien du lieu que du temps.

Quant au lieu, on remarque d'abord que, selon tous les synoptiques, Jésus, après son baptême, dut être conduit *dans le désert*, εἰς τὸν ἔρημον, pour y être tenté, comme s'il ne se trouvait pas, en ce moment même, dans *le désert*, puisque, d'après Matthieu, 3, 1, Jean, par lequel il se fit baptiser, y résidait. Cette contradiction apparente a été relevée par la critique la plus moderne du premier évangile : elle a voulu établir que Matthieu s'était trompé en disant que Jean-Bap-

tiste avait opéré dans le désert (1). Mais celui qui, d'après les raisons exposées plus haut, ne se décidera pas à rejeter le dire de Matthieu, peut ici aussi résoudre la difficulté, soit en admettant que Jean-Baptiste avait, il est vrai, tenu ses premières prédications dans le désert de Judée, mais qu'il l'avait aussitôt quitté pour se rendre sur les bords du Jourdain dans le but de baptiser; soit en supposant, si le bord du Jourdain doit être aussi attribué à ce désert, que les deux premiers évangélistes auraient dû seulement dire que l'Esprit avait, après le baptême, entraîné Jésus dans les profondeurs du désert, mais qu'ils ont omis cette désignation plus précise, parce qu'en décrivant la scène du baptême, ils ne songèrent plus que précédemment ils avaient représenté comme un désert le lieu où Jean-Baptiste exerçait son ministère.

Mais il y a, de plus, une difficulté chronologique. Tandis que, d'après les synoptiques, Jésus, dans la plénitude récente de la communication de l'*Esprit*, πνεῦμα, sur le bord du Jourdain, se rend, immédiatement après le baptême, dans le désert, où il séjourne quarante jours, et ne retourne en Galilée qu'après ce laps de temps; Jean, qui ne dit rien de la tentation, semble, au contraire, ne supposer, entre le baptême et le voyage de Jésus en Galilée, qu'un intervalle de peu de jours, pendant lequel ce séjour de six semaines dans le désert ne peut trouver place. Le quatrième évangile commence son récit par le témoignage que Jean-Baptiste dépose devant les députés du Sanhédrin (1, 19 et seq); *le lendemain*, τῇ ἐπαύριον, il fait raconter à Jean-Baptiste, à la vue de Jésus, toute la scène qui, d'après les synoptiques, a signalé son baptême (V. 29, seq.); *le lendemain* encore, τῇ ἐπαύριον, Jean-Baptiste engage deux de ses disciples à suivre Jésus (V. 35, seq.); encore *le lendemain*, τῇ ἐπαύριον (V. 44), Jésus étant sur le point de se rendre en Galilée, Philippe et

(1) Schneckenburger, über den Ursprung des ersten kanonischen Evang., S. 59.

que l'intervalle d'*un lendemain*, ἐπαύριον, et même, 2, 1. seulement un troisième jour, ἡμέρα τρίτη; en continuant de la sorte, on finirait par reporter la tentation au temps du séjour de Jésus en Galilée, ce qui serait tout-à-fait contraire à la narration des synoptiques, sans compter que, plus on séparerait la tentation du baptême, plus on augmenterait la contradiction avec eux. Si donc, de cette façon, il n'est possible d'intercaler, ni au V. 29 ni au-dessous, le séjour de quarante jours de Jésus dans le désert, il faut, avec Lücke (1) et d'autres, essayer l'intercalation au-dessus de ce passage; cela ne serait possible qu'avant le verset 19, où il semble qu'on peut intercaler tout ce que l'on veut, puisque le quatrième évangile commence, là seulement, la narration de son histoire. A la vérité, dans ce qui suit depuis ce verset jusqu'au V. 28, il n'y a rien qui empêche de supposer que le baptême et la tentation auraient eu lieu précédemment; mais, V. 29 et suivants, l'évangéliste ne fait pas parler Jean-Baptiste comme si un intervalle de six semaines s'était écoulé entre le baptême de Jésus et son récit actuel (2); et, si l'on ajoute combien il est invraisemblable que le quatrième évangéliste ait omis, seulement par hasard, l'histoire de la tentation si importante pour les autres, il doit être permis de demander si cette histoire a été connue de lui, ou si, la connaissant, il l'a regardée comme réelle.

Chez les trois synoptiques, le séjour de Jésus dans le désert est fixé à quarante jours; cependant aussitôt se présente une divergence non petite: car, d'après Matthieu, la tentation par le diable n'a commencé qu'après les quarante jours écoulés; d'après les autres, au contraire, la tentation a eu son cours même pendant cet intervalle; car Marc dit: *Il était dans le désert pendant quarante jours, tenté par Satan*, ἦν ἐν τῇ ἐρήμῳ ἡμέρας τεσσαράκοντα πειραζόμενος.

(1) Corom. 2, Ev. Job. 1, S. 344.

(2) Comparez De Wette, exeg. Handbuch, 1, 3, S. 27.

ὕπὸ τοῦ σατανᾶ (1, 13); ces expressions et la tournure semblable dans Luc (4, 1. 2) ne permettent pas un autre sens. Mais la divergence ne s'arrête pas là; à leur tour, ces deux derniers évangélistes sont en désaccord : Marc prolonge la tentation pendant la durée des quarante jours, sans mentionner les actes isolés de tentation qui, d'après Matthieu, eurent lieu après ces quarante jours; et Luc réunit les deux choses, parlant en général d'une *tentation*, πειράζεσθαι, prolongée pendant les quarante jours, et n'en racontant pas moins les trois *tentations*, πειρασμοὶ, qui furent opérées plus tard (1). On a cru remédier à cette difficulté en admettant que le diable non seulement tenta Jésus pendant quarante jours comme Marc le dit, mais encore le soumit à des tentations particulières, comme Matthieu le rapporte, après ce laps de temps, et que Luc a réuni les deux choses (2). On a encore voulu distinguer ces deux espèces de tentations, et on a dit que celles qui n'étaient pas spécifiées et qui avaient eu lieu pendant le cours des quarante jours, avaient été invisibles et semblables à celles que le diable entreprend ordinairement contre les hommes, mais qu'ayant échoué, il apparut, au bout des quarante jours, visiblement et personnellement (3). Mais il est évident que cette dernière distinction est dépourvue de tout fondement, et on ne comprend pas pourquoi Luc ne raconte aucune des nombreuses tentations subies pendant les quarante jours, et nomme seulement les trois dernières subies après ce terme, d'accord, en cela, avec Matthieu. On pourrait, par conséquent, en venir à conjecturer que les trois tentations racontées par Luc n'ont pas été essuyées après les six semaines, mais que cet évangéliste n'en a cité, pour servir d'exemples, que trois prises dans le nombre de celles qui appartiennent à cet intervalle de temps; ce que Matthieu aurait

(1) Comparez Fritzsche, Comm. in Marc. p. 23; De Wette, exeg. Handb., 1, 2, S. 33.

(2) Kuinöl, Comm. in Luc, p. 379.

(3) Lightfoot, Horæ, p. 243.

mal compris, s'imaginant que ces trois tentations n'avaient eu lieu qu'après les six semaines (1). Mais l'invitation de changer des pierres en pains doit cependant, dans tous les cas, être placée à la fin de cet intervalle, car elle n'est motivée que par la faim, résultat d'un jeûne de quarante jours (motif qui ne manque que dans Marc). Or, c'est, dans Luc aussi, la première tentation; et, si elle est déjà à la fin des quarante jours, les suivantes ne peuvent pas être antérieures; car il n'est pas permis de dire, attendu que les tentations particulières ne sont pas réunies, dans Luc comme dans Matthieu, par les adverbess *alors et de nouveau*, πάλιν, τότε, mais ne sont rangées à la suite l'une de l'autre que par la conjonction *et*, καί, qu'il n'importe pas de conserver l'ordre dans lequel elles sont placées, et que l'on peut, sans faire violence à l'intention du troisième évangéliste, mettre la seconde et la troisième avant la première. Ainsi le récit de Luc, qui fait tenter Jésus par le diable pendant quarante jours sans rapporter aucune des tentations particulières de ce laps de temps, et qui ne cite que quelques tentations éprouvées plus tard, ce récit, disons-nous, a quelque chose de gauche; c'est pourquoi l'on sera peu disposé à considérer, avec la plus récente critique de l'évangile de Matthieu, le récit de Luc comme le récit primitif, et celui de Matthieu comme le récit dérivé et altéré (2). Voyons, en effet, les différences des trois évangélistes en ceci: tantôt l'histoire de la tentation est racontée sans détails précis, elle dure pendant quarante jours, et c'est ainsi que Marc la reproduit; tantôt des exemples particuliers sont rapportés, la faim, choisie comme motif de la première tentation, exige alors que ces exemples particuliers soient placés après le jeûne de quarante jours, et c'est ainsi que Matthieu raconte la chose; entre ces deux récits, Luc a

(1) Schneckenburger, über den Ursprung des ersten kanonischen Evang., S. 46.

(2) Le même, *ibid.*

évidemment un récit secondaire, car il a réuni les deux autres d'une manière à peine supportable, et, après avoir parlé, sans détails, d'une tentation prolongée pendant quarante jours, il parle, par surérogation, de ces exemples particuliers de tentations qui sont venues ensuite. Ce n'est pas une raison pour dire que Luc a écrit après Marc et s'est réglé sur lui : mais, en supposant que le contraire soit vrai, et que Marc ait puisé, ici, dans l'évangile de Luc, il n'a emprunté que la première partie de sa narration, c'est-à-dire la tentation sans détail pendant quarante jours, attendu qu'au lieu des trois tentations, il avait toute prête une particularité qui lui est propre : à savoir que Jésus a été, pendant son séjour dans le désert, *avec les bêtes*, μετὰ τῶν θηρίων.

Qu'est-ce que Marc entend par les bêtes, c'est ce qu'il est difficile de dire. La plupart des interprètes pensent qu'il veut, par là, compléter le tableau effrayant du désert (1); mais on a remarqué, non sans raison, que cette addition aurait dû être placée plus près des mots *il était dans le désert*, ἦν ἐν τῇ ἐρήμῳ, et non pas ne venir qu'après *tenté*, πειραζόμενος (2). Usteri a demandé par conjecture si ce trait n'aurait pas été destiné à représenter le Christ comme l'antitype d'Adam, qui, dans le paradis, se trouve aussi dans un rapport particulier avec les animaux (3); et Olshausen a saisi avec ardeur cette idée mystique, mais cette explication n'a pas beaucoup d'appui dans le contexte. Quand Schleiermacher appelle extravagante la particularité rapportée par Marc (4), il veut sans doute dire que cet évangéliste, ici, comme ailleurs par des exagérations, s'approche de la manière des évangiles apocryphes, dont les fictions arbitraires restent souvent pour nous sans motif et sans but; et ainsi nous renoncerons sans

(1) Telle est la raison donnée jadis par Euthymius, aujourd'hui par Kuinol et d'autres.

(2) Fritzsche, sur ce passage.

(3) Essai sur l'explication de l'histoire de la tentation, dans : Ullmann's und Unbreit's Studien, 1834, 4, S. 789.

(4) Ueber den Lukas.

peine à vouloir pénétrer dans la signification de ce passage de Marc.

Quant à la divergence entre Matthieu et Luc touchant l'ordre des tentations particulières, il faudra également s'en tenir à ce que Schleiermacher a dit pour l'expliquer et la juger : à savoir que l'ordre suivi par Matthieu paraît primitif parce qu'il est fondé sur la considération principale de la gravité des tentations ; l'invitation que le diable fait à Jésus de l'adorer, étant la plus forte tentation, est aussi celle par laquelle Matthieu finit. Au contraire, l'ordre suivi par Luc ressemble à une transformation postérieure et peu heureuse ; car il y entre une considération étrangère au sens primitif du récit, c'est que Jésus sera allé du désert sur la montagne voisine, et de la montagne à Jérusalem, plutôt que du désert à Jérusalem, et de là de nouveau, dans la montagne (1).

Tandis que les deux premiers évangélistes terminent en disant que des anges apparaissent pour servir Jésus, Luc finit par une conclusion qui lui est particulière, à savoir que le diable s'éloigna de Jésus *jusqu'au temps marqué*, ἄχρι καιροῦ (V. 13). Cette expression semble désigner, d'avance, la passion de Jésus comme un nouvel assaut du diable, désignation qui n'est pas, il est vrai, reprise plus bas par Luc, mais que l'on retrouve indiquée par Jean 14, 30.

§ LII.

L'histoire de la tentation conçue dans le sens des évangélistes.

Peu de passages évangéliques ont été l'objet d'un travail plus assidu que le passage actuel, et peu de passages ont parcouru aussi complètement le cercle de toutes les explications possibles ; car l'apparition personnelle du diable qu'il semble renfermer, était un aiguillon qui ne permettait pas aux in-

(1) Cependant comparez Schneckenburger, l. c., S. 46 f.

terprètes de s'arrêter à l'explication apparente, mais qui les poussait sans relâche d'essais en essais. La série des explications diverses qui en est résultée a fait faire des comparaisons critiques parmi lesquelles celles de K. Ch. L. Schmidt (1), de Fritzsche (2) et d'Usteri (3), paraissent avoir amené réellement cette recherche à son terme.

La première explication qui se présente quand on considère, sans prévention, le texte, est la suivante : Jésus fut conduit dans le désert par l'Esprit divin reçu lors du baptême, pour y subir une tentation du diable, qui lui apparut aussitôt visiblement et personnellement, et qui le tenta de différentes manières et dans différents lieux où il le conduisit. Jésus ayant résisté victorieusement, le diable s'éloigna et des anges apparurent pour le servir. Tel est le sens fort simple que l'exégèse donne à ce récit; mais, dès qu'on veut le considérer comme histoire réelle, il présente, dans toutes ses parties, des difficultés.

Commençons par la première. Si l'Esprit divin a conduit Jésus dans le désert pour l'y faire tenter, comme le signifient expressément les paroles de Matthieu : *il fut emporté dans le désert par l'esprit pour être tenté*, ἀνήχθη εἰς τὴν ἔρημον ὑπὸ τοῦ πνεύματος πειρασθῆναι (4, 1), à quoi devait servir cette tentation ? On ne soutiendra pas sans doute qu'elle avait une valeur de substitution et de rédemption, pas plus qu'on ne soutiendra que Dieu avait besoin de soumettre Jésus à une épreuve. Mais, si Jésus devait être fait, par cette tentation, semblable à nous, et être tenté, comme nous, en toutes choses d'après la lettre aux Hébreux, 4, 15, il eut la plus complète mesure d'épreuves dans le reste de sa vie (4); et une

(1) Exegetisch Beiträge, 1, S. 277 ff.

(2) Comm. in Matth., p. 172 seq.

(3) Mémoire cité depuis la page 768.

(4) Neander fait un parallèle admirable des trois tentations du diable avec

une série de tentations analogues pour la valeur morale, subies par Jésus dans le cours ultérieur de sa vie (S. 95 f., 97, 98); mais alors notre histoire des tentations comme événement isolé devient superflue.

tentation faite par le diable en personne le rendrait bien plutôt dissemblable à nous, à qui de pareilles apparitions sont épargnées.

Le jeûne de quarante jours a aussi quelque chose de particulier; on ne comprend pas comment Jésus, après une absence de toute nourriture prolongée pendant six semaines, pouvait avoir faim encore et n'être pas mort de faim depuis long-temps; car, pour l'ordinaire, la nature humaine ne supporte pas une semaine d'abstinence complète. A la vérité, les interprètes aident à la lettre en disant que *les quarante jours*, ἡμέραι τεσσαράκοντα, sont un nombre rond; que l'expression de Matthieu *ayant jeûné*, νηστεύσας, et même l'expression de Luc *il ne mangea rien*, οὐκ ἔφαγεν οὐδέν, ne doivent pas être entendues strictement, et qu'elles désignent, non pas l'abstinence de toute chose, mais l'abstinence des aliments ordinaires, de sorte que l'usage de racines et d'herbes n'est pas exclu par là (1). En aucun cas cependant, on ne peut réduire suffisamment les quarante jours pour rendre concevable un aussi long jeûne; et quant au second point, Fritzsche a montré clairement, et Olshausen aussi l'avoue, qu'il ne s'agit de rien de moins que d'une abstinence complète de toute nourriture, et cela à cause du parallèle avec le jeûne, non moins long, de Moïse (2. Mos. 34, 28. 5. Mos. 9, 9, 18) et d'Elie (1 Rois, 19, 8); du premier il est dit qu'il ne mangea pas de pain et ne but pas d'eau, du second qu'il se soutint pendant quarante jours par la vertu d'un repas pris avant son départ. Une pareille abstinence est difficile à admettre, non seulement à cause de la possibilité, mais encore à cause du but qu'elle devait remplir. D'après le contexte, le jeûne de

(1) C'est ce que dit Kuinöl, Comm. in Matth., p. 84. Comparez Gratz, Comm. zum Matth. 1, S. 229. Avec plus de petitesse encore, Hoffmann se tient à ce qu'il est dit que Jésus n'a rien mangé, mais nulle part qu'il n'a rien bu; or Hoffman

rapporte qu'un enthousiaste s'est soutenu pendant quarante-cinq jours avec de l'eau et du thé; à la vérité il est mort, non de la faim, dit Hoffmann, mais *de la fausseté de son sentiment!* (S. 315.)

Jésus doit avoir été entrepris par l'excitation de ce même *esprit*, πνεῦμα, qui l'avait décidé à s'enfoncer dans le désert, et qui alors l'encouragea à se soumettre à un saint exercice par lequel les hommes de Dieu dans l'ancienne alliance s'étaient eux-mêmes purifiés et rendus dignes de contemplations divines. Mais cet *esprit* ne pouvait pas ignorer que Satan attaquerait Jésus par ce jeûne même, et qu'il prendrait, pour auxiliaire de la tentation, la faim, résultat de cette abstinence prolongée. Et, dans ce cas, le jeûne n'était-il pas une sorte de défi porté à Satan, une témérité qui ne convient pas même à celui qui est le plus sûr de soi (1) ? Mais ce qui est la véritable pierre d'achoppement, c'est l'apparition personnelle du diable avec ses tentations. Quand même il y aurait un diable personnel, dit-on, il ne peut pas apparaître visiblement ; et, quand même il le pourrait, il ne se serait pas comporté comme le racontent nos évangiles. Au reste, il en est de l'existence du diable comme de celle des anges, c'est-à-dire que même celui qui croit à la révélation ne sait que penser de cette existence, parce que l'idée du diable n'a pas purement son origine sur le sol du peuple de la révélation, mais qu'elle a été, pendant l'exil, transplantée d'un sol profane (2). Sans cela même, pour ceux des contemporains qui n'ont pas fermé leur intelligence aux lumières du siècle, l'existence d'un diable est devenue infiniment douteuse. A cet égard comme à celui des anges, Schleiermacher peut être considéré comme l'interprète de la nouvelle culture : d'un côté il montre que l'idée d'un être tel que le diable devrait être, est composée de contradictions ; de l'autre il fait remarquer que, de même que l'idée des anges est provenue d'une observation bornée de la nature, de

(1) Usteri, Sur Jean-Baptiste, le baptême du Christ et la tentation, dans: theol. Studien und Kritiken, zweiten Jahrgangs (1829) drittes Heft, S. 430 ; De Wette, exeg. Handb., 1, 1, S. 38.

(2) De Wette, bibl. Dogmatik, § 171 ; Gramberg, Traits principaux d'une doctrine des anges d'après l'Ancien Testament, dans Winer's Zeitschrift f. wissenschaftliche Theologie, 1 Bd, S. 182 f.

même l'idée du diable est provenue d'une observation bornée de soi-même, qu'elle recule à mesure que cette observation fait des progrès, et que désormais en appeler au diable c'est se réfugier dans l'ignorance ou dans la paresse (1). Mais, quand bien même on accorderait l'existence du diable, son apparition personnelle et visible, telle qu'elle est supposée ici, aurait toujours ses difficultés particulières. Olshausen lui-même rappelle qu'une pareille apparition ne se trouve pas ailleurs, ni dans l'Ancien Testament ni dans le Nouveau. De plus, si le diable, pour pouvoir espérer de tromper Jésus, a quitté sa forme propre et s'est montré sous l'apparence soit d'un homme, soit d'un bon ange, on demande avec raison si le passage de la deuxième Lettre aux Corinthiens, 11, 14, d'après lequel *Satan se métamorphose en ange de lumière*, ὁ σατανᾶς μετασχηματίζεται εἰς ἄγγελον φωτός, doit être pris à la lettre, et, dans le cas de l'affirmation, si cette conception étrange peut avoir une vérité intrinsèque (2).

Quant aux tentations, Julien a déjà demandé en général comment le diable a pu espérer de séduire Jésus, puisqu'il a dû connaître sa nature supérieure (3). La réponse de Théodore de Mopsueste est qu'alors la divinité de Jésus était inconnue au diable. Mais cette réponse se réfute d'elle-même, car, si le diable n'avait pas vu dès lors, en Jésus, un être supérieur, il ne se serait pas donné la peine de lui apparaître, par exception, personnellement. Dans l'examen des tentations particulières, on ne refusera pas son assentiment à la règle, que, pour être jugée digne de foi, la narration ne doit rien attribuer au diable de contradictoire avec la prudence qu'on lui suppose (4). La première tentation par la faim n'est pas mal motivée; mais, puisqu'elle ne réussit pas, le diable en

(1) Glaubenslehre, 1, §§ 44. 45, der zweiten Ausg.

(2) Schmidt, exeg. Beiträge, 1, S. 279, Kuinöl, in Matth. p. 76.

(3) Dans un fragment de Théodore de Mopsueste (Münter, Frag. Patr. grec. Fasc. 1, p. 99 seq.

(4) Paulus, l. c., S. 376.

habile tacticien, devait en avoir, toute prête, une encore plus séduisante; loin de là, nous trouvons, dans Matthieu, une proposition à se rompre le cou, c'est de se jeter du haut du Temple, ce qui devait encore moins convenir à celui qui avait refusé la transformation des pierres. Cette proposition n'est pas écoutée, et elle est suivie d'une suggestion qui, quelque profit qu'elle pût produire, devait être repoussée sans hésitation et avec horreur par tout pieux Israélite, à savoir de fléchir les genoux devant le diable et de l'adorer. Un choix et un arrangement aussi peu habiles des tentations ont mis la plupart des interprètes modernes dans la perplexité (1).

Les trois tentations s'opèrent en trois lieux différents et même éloignés; on demande comment Jésus passa, avec le diable, de l'un à l'autre. Des orthodoxes mêmes ont laissé ce déplacement s'opérer tout naturellement, disant que Jésus était alors en voyage et que le diable le suivit (2). Mais les expressions *le diable le prend...*, *le place*, παραλαμβάνει... ἵστησιν αὐτὸν ὁ διάβολος, dans Matthieu; les expressions, *emmenant, conduisit, plaça*, ἀγαγὼν, ἤγαγεν, ἕστησεν, dans Luc, indiquent incontestablement un déplacement opéré par le diable lui-même; de plus, Luc (V. 5) disant que le diable montra à Jésus tous les royaumes du monde *dans un instant*, ἐν στιγμῇ χρόνου, ce trait indique quelque chose de magique; il faut donc, sans aucun doute, se représenter ici des déplacements magiques, d'autant plus que les Actes des Apôtres, 8, 39, attribuent à l'esprit du Seigneur, πνεῦμα Κυρίου, une pareille faculté d'enlever, ἀρπάζειν. Mais de bonne heure on trouva

(1) Hoffmann a trouvé un expédient, c'est de dire que le diable choisit, dans la seconde tentation, un exemple très étrange à dessein (le saut du sommet du Temple), tandis qu'il ne s'agissait, au fond, que d'un faux usage de la puissance miraculeuse de Jésus et de la con-

viction qu'il avait d'être Dieu (8. 322). Cet expédient laisse la chose où elle était; car il est aussi inhabile de choisir des exemples étranges que des tentations étranges.

(2) Hess, Geschichte Jesu, 1, S. 124.

qu'il n'était pas compatible avec la dignité de Jésus que le diable eût exercé sur lui une pareille violence magique et l'eût promené à travers les airs (1); et cela paraîtra souverainement extravagant même à celui à qui l'apparition personnelle du diable sera encore supportable. L'incroyable s'accumule quand on pense quelle sensation aurait dû produire l'apparition de Jésus, dont le compagnon a pu ici se rendre invisible, sur le toit du Temple, quand ce n'aurait été que le toit de la salle de Salomon, et quand même les lances dorées placées sur le sanctuaire proprement dit et la défense pour des laïques d'en fouler le toit n'y auraient pas mis obstacle (2). Quant à la dernière tentation, on connaît la question : Où est la montagne du haut de laquelle on peut découvrir tous les royaumes de la terre ? Des interprètes répondent que par *le monde*, κόσμος, il faut entendre ici la Palestine seulement, et par *les royaumes*, βασιλείαις, les provinces isolées et les tétrarchies de cette contrée (3), réponse qui n'est guère moins ridicule que l'explication de ceux qui disent que le diable montra à Jésus le monde dans une carte géographique. Il ne reste donc rien à répondre sinon qu'une pareille montagne n'exista que dans l'idée des anciens hommes, qui se représentaient la terre comme une surface plate, et dans l'imagination populaire, qui, sans peine, élève une montagne jusque dans les cieux et donne à un œil la faculté de pénétrer les espaces infinis.

Enfin, après que le diable en a fini avec ses tentations, des anges arrivent auprès de Jésus et le servent ; c'est le trait qui termine la narration, et qui n'est pas, non plus, exempt de difficultés, sans parler des doutes dont il a été question plus haut au sujet de l'existence de pareils êtres.

(1) Voyez l'auteur du discours de *Jejunio et tentationibus Christi* parmi les œuvres de Cyprien.

(2) Comparez Joseph B. j. 5, 5, 6.

6, 5, 1. Fritzsche, in Matth., p. 164; De Wette, exeg. Handb. 1, 1, S. 40.

(3) L'explication du *monde* est de Kuinöl, in Matth., p. 90, et celle des *royaumes* est de Fritzsche. p. 168.

L'expression *ils le servirent*, διηκόουν, ne peut s'entendre que de la présentation d'aliments; cela résulte non seulement du contexte, suivant lequel Jésus, après une aussi longue abstinence, devait avoir besoin d'une pareille réfection, mais encore de la comparaison d'un passage de l'Ancien Testament (1. Rois, 19, 5), où un ange apporte de la nourriture à Élie. On ne pourrait concevoir que deux choses, lesquelles sont également invraisemblables, à savoir : ou des êtres éthérés, tels que des anges, ont apporté à Jésus des aliments matériels; ou le corps humain de Jésus a été fortifié par des substances célestes, s'il en existe.

§ LIII.

La tentation expliquée comme événement naturel, interne ou externe;
la tentation considérée comme parabole.

L'impossibilité de concevoir ces enlèvements soudains de Jésus sur le temple et sur la montagne a déjà conduit quelques uns des anciens interprètes à penser que les lieux de la seconde et de la troisième tentations avaient été présents pour Jésus, non corporellement et extérieurement, mais seulement en vision (1). Au contraire, des modernes pour qui l'apparition visible et extérieure du diable était surtout choquante, ont transporté, dans l'intérieur de l'âme de Jésus, toute cette scène d'un bout à l'autre; dans ce cas, ou bien ils ont conçu le jeûne de quarante jours comme une imagination purement intérieure (2), ce qui est l'arbitraire le moins permis contre le sens du texte, qui est d'apparence tout-à-fait historique : *Ayant jeûné pendant quarante jours, il eut*

(1) Théodore de Mopsueste, l. c., p. 107, soutenait contre Julien que le diable avait fait l'image d'une montagne, φαντασίαν ὄρου; τὸν διαβόλον πικροποιῖν; et d'après l'auteur du Discours déjà cité de *Jejunio et tentationibus*

Christi, la première tentation se passa, il est vrai, *localiter in deserto*; mais, sur le Temple et sur la montagne, Jésus n'alla que comme Ézéchiél de Chaboras à Jérusalem, c'est-à-dire *en esprit*.

(2) Paulus, S. 379.

faim dans la suite, νηστεύσας ἡμέρας τεσσαράκοντα ὕστερον ἐπεί-
 νασε; ou bien ils l'ont regardé comme un fait réel; mais alors
 subsistent toutes les difficultés que ce jeûne suscite, et qui
 ont été énumérées dans le paragraphe précédent. La repré-
 sentation intérieure des scènes de la tentation est placée,
 par les uns, pendant la durée d'une vision extatique à laquelle
 on conserve une origine surnaturelle, et qu'on attribue soit
 à Dieu, soit à l'action du royaume des ténèbres (1); par
 d'autres elle est conçue plutôt comme un songe, et alors
 ceux-là cherchent un motif naturel à une pareille vision
 dans les pensées qui avaient occupé Jésus pendant l'état de
 veille (2). Plein encore de l'émotion que la scène de son
 baptême avait excitée en lui, Jésus, dit-on dans cette ma-
 nière de représenter la chose, repasse encore une fois, dans
 son esprit, son plan messianique, et, à côté des voies légitimes,
 il se rappelle la possibilité de se laisser aller dans les voies
 opposées, qui sont : exagération de la foi aux miracles et
 ambition de dominer, mauvais penchants par lesquels l'hom-
 me, d'après l'opinion juive, devenait, d'instrument de
 Dieu, instrument des desseins du diable. Tandis qu'il s'a-
 bandonne à ces pensées, son organisation délicate succombe
 sous une aussi forte tension, il tombe pendant quelque temps
 dans un affaissement complet, et de là dans un état de songe
 où son esprit transforme, insciemment, les pensées précé-
 dentes en des formes qui parlent et qui agissent.

Pour s'autoriser à transporter toute la scène dans l'inté-
 rieur de Jésus, les commentateurs ont cru pouvoir citer même
 quelques traits de la narration évangélique. Les expressions
 de Matthieu : *Il fut emporté dans le désert par l'esprit*,
 ἀνήχθη εἰς τὴν ἔρημον ὑπὸ τοῦ πνεύματος, et surtout celles de
 Luc : *Il fut emporté dans l'esprit*, ἤγετο ἐν τῷ πνεύματι,

(1) La première opinion est soutenue
 par H. Farmer dans Gratz, Comm. zum
 Ev. Matth., 1, S. 217; la seconde, par
 Olshausen sur ce passage, par Hoffmann

aussi (S. 326 f.), si je le comprends
 bien.

(2) Paulus. 1, c., S. 377 ff.

correspondent, ont-ils dit, complètement aux formules : *J'étais en esprit*, ἐγενόμην ἐν πνεύματι, Apocalypse 1, 10 : *Il m'emporta dans le désert en esprit*, ἀπήνεγκέ με εἰς ἔρημον ἐν πνεύματι, *ibid.* 17, 3, et à d'autres dans Ézéchiel ; or, dans ces passages, il n'est question que d'une intuition intérieure ; il ne peut donc pas être question, non plus, dans notre passage, d'événements extérieurs et réels. Mais on a objecté, avec raison (1), que les formules invoquées comme exemples et autorités peuvent signifier les deux choses : ou un déplacement extérieur et réel opéré par l'Esprit de Dieu comme dans Act. Ap. 8, 39 ; 2. Reg. 2, 16, ou un déplacement simplement intérieur et visionnaire, comme dans les passages cités de l'Apocalypse ; qu'entre ces deux significations, c'est le contexte qui doit décider ; que, dans un livre rempli de visions d'un bout à l'autre comme l'Apocalypse et Ézéchiel, le contexte décide qu'il s'agit de scènes qui n'ont d'autre théâtre que l'intérieur de l'esprit ; mais que, dans un ouvrage historique comme nos évangiles, le contexte décide qu'il s'agit de scènes réelles et extérieures. Les songes et surtout les visions sont toujours indiqués comme tels par des remarques expresses dans les livres historiques du Nouveau-Testament ; et, dans notre passage, il devrait y avoir, ou bien les mots, *il vit en vision, en ravissement*, εἶδεν ἐν ὁράματι, ἐν ἑκστάσει ; comme Act. Ap. 9, 12. 10, 10, ou bien les mots : *Il lui apparut en songe*, ἐφάνη αὐτῷ κατ' ὄναρ, comme dans Matthieu, 1, 20. 2, 13. Mais surtout l'historien, s'il racontait un songe, aurait dû marquer la transition à la teneur subséquente de l'histoire réelle par le mot *s'étant éveillé*, διεγερθεὶς, comme Matthieu, 1, 24. 2, 14. 21 ; ce qui, comme Paulus le remarque avec une grande vérité, aurait épargné bien des peines aux interprètes. En outre,

(1) Fritzsche in Matth. 183 seq. ; Usteri, Essai pour l'explication de l'histoire de la tentation, l. c., S. 774 f.

on a objecté, non sans raison, contre la conception de toute la scène comme une extase, que de pareils états extatiques ne se voient plus ailleurs dans la vie de Jésus; contre la conception de la scène comme un songe, que nulle part ailleurs Jésus ne raconte un songe, et un songe aussi important (1). Enfin, au point de vue du but que ces états devaient remplir, on ne comprend pas à quelle fin Dieu aurait excité, en Jésus, une telle vision, pas plus qu'on ne comprend que le diable ait pu avoir puissance et qualification pour la produire, et pour la produire dans le Christ. En admettant que tout cela est un songe, résultat des propres pensées de Jésus, il ne faut pas, du côté des orthodoxes, oublier que c'est supposer, à de fausses idées sur le règne du Messie, une grande puissance sur l'âme de Jésus (2).

La discussion précédente ne laisse subsister l'histoire de la tentation ni comme scène de vision passée tout entière dans l'âme de Jésus, ni comme scène surnaturelle; il semble ne plus rester qu'à la considérer comme un événement extérieur et réel, il est vrai, mais complètement naturel; c'est-à-dire qu'à faire du tentateur un simple mortel. Après que Jean-Baptiste eut appelé l'attention sur Jésus comme Messie, dit l'auteur de *l'Histoire naturelle du prophète de Nazaret* (3), le parti dominant à Jérusalem envoya un pharisien rusé pour mettre Jésus à l'épreuve, et pour reconnaître s'il possédait des forces merveilleuses réellement messianiques, et si l'on ne pourrait pas l'attirer dans les intérêts du sacerdoce et l'employer dans une entreprise contre les Romains. Certes, c'est là concevoir le *diable*, διάβολος, d'une manière qui s'accorde dignement avec celle qui représente les anges apparaissant après le départ de Satan pour soulager Jésus, comme une caravane qui s'approche avec des vivres, ou

(1) La première objection est d'Ullmann, Sur l'impeccabilité de Jésus dans ses : Studien, 1, 1, S. 56; la seconde est d'Usteri, l. c., S. 775.

(2) Usteri, S. 776.

(3) 1 Bd. S. 542 ff. après Hermann Von der Hardt, Basedow, et d'autres; tout récemment Kuindl, p. 81.

comme des vents doux et rafraîchissants (1). Mais cette explication, d'après l'expression d'Usteri, a tellement parcouru ses phases dans le monde théologique, qu'il est inutile de perdre une parole à la réfuter.

Si, d'après ce qui vient d'être dit, l'histoire de la tentation telle que les synoptiques nous la racontent, ne peut se concevoir ni comme scène extérieure, ni comme scène intérieure, ni comme événement surnaturel, ni comme événement naturel, il faut conclure nécessairement : cette histoire ne peut pas s'être passée comme les évangélistes la rapportent.

L'expédient le moins inoffensif est d'admettre qu'il y a, au fond, quelque fait réel de la vie de Jésus, raconté par lui à ses disciples; mais que son récit ne fut pas l'expression complètement précise de ce qui s'était passé. Des pensées de tentation qui s'élevèrent dans son âme, soit effectivement pendant son séjour dans le désert après le baptême, soit en différents temps et dans différentes circonstances, mais qui furent aussitôt subjuguées par la force et la pureté de sa volonté, ont été, disent certains interprètes, représentées par lui, d'après la manière orientale de concevoir et de s'exprimer, comme des tentations diaboliques; et ce récit figuré a été entendu au propre (2). L'objection principale qu'on a fait valoir contre cette explication, c'est qu'elle compromet l'impeccabilité de Jésus (3); mais, comme elle repose sur une idée dogmatique, elle n'existe pas pour nous, au point de vue critique où nous sommes placés. Néanmoins nous pouvons très bien admettre par avance, comme résultat de l'histoire évangélique, que le sens pratique de Jésus s'y montre clair et juste; or, ce sens aurait été dommageable, si Jésus avait jamais eu quelque envie sem-

(1) La première opinion est dans un *Mémoire du Nouveau Magasin* de Henke, 4, 2, S. 352; la seconde dans l'*Histoire naturelle*, etc., 1, S. 591.

(2) C'est ce qu'admettent, d'après plusieurs précédents que Schmidt, Kuinöl

et d'autres indiquent, Ullmann, l. c. S. 56 ff.; Hase, *Leben Jesu*, § 55; Neander, *L. J. Chr.*, S. 101 f.

(3) Schleiermacher, *über den Lukas*, S. 54, Usteri, l. c. S. 777.

blable à celle que présente la seconde tentation dans Matthieu ; et il ne l'aurait guère été moins, si Jésus n'avait pas eu d'autre intention que d'offrir, sous cette forme, à ses disciples, l'image d'une tentation plus raisonnable. En outre, pour composer une pareille narration, Jésus aurait pris à l'histoire de sa vie un mélange de fiction et de vérité, mélange trouble que l'on ne doit pas attendre d'un maître loyal tel qu'il se montre d'ailleurs, surtout si l'on n'admet pas que les pensées tentatrices se soient soudainement élevées en son esprit après un séjour de quarante jours dans le désert, et si l'on range ce séjour dans les accessoires où Jésus encadra son récit ; au cas contraire, où l'on admettrait cet intervalle de temps comme une donnée historique, le jeûne de quarante jours subsisterait, et, avec ce jeûne, l'une des plus considérables difficultés de la narration. Dans tous les cas, si Jésus voulait simplement raconter une scène passée dans l'intérieur de son âme, mais en même temps l'attribuer au diable, comme les Juifs le faisaient pour toute mauvaise pensée par une conclusion de l'effet à la cause, il n'avait qu'à dire que Satan lui avait suggéré telle ou telle pensée ; mais il n'avait aucune raison de parler d'une apparition personnelle de Satan et d'une course avec lui, à moins que, à côté ou en place de l'intention de faire un récit, nous ne trouvions une autre intention poétique et didactique.

Or, cette autre intention, Jésus l'avait, d'après ceux qui entendent l'histoire de la tentation comme une parabole racontée par lui, mais comprise par les disciples comme si c'était une histoire réelle. Cette explication a du moins l'avantage d'être débarrassée d'une difficulté, c'est qu'elle ne suppose plus que des visions qui auraient réellement occupé l'âme de Jésus servent de fondement à cette histoire (1). Jésus, dit-on, n'a pas éprouvé de pareilles tentations, mais il veut mettre ses disciples en garde là contre, en essayant de leur

(1) Si, en admettant ici une parabole, on admet, en même temps, quelque im-

inculquer, comme un abrégé de la sagesse messianique et apostolique, les trois maximes suivantes : 1° ne faire aucun miracle pour son intérêt personnel, mais seulement dans les circonstances les plus urgentes; 2° ne jamais rien entreprendre d'extravagant dans l'espérance d'un secours divin extraordinaire; 3° ne jamais se mettre en commun avec le méchant, quand même le plus grand avantage en devrait résulter(1). Depuis long-temps on a objecté contre cette explication qu'il serait difficile de reconnaître, dans le récit, une parabole, et d'en extraire l'enseignement qu'elle renferme (2). De fait, pour un enseignement, la seconde tentation surtout serait un exemple peu convenablement choisi; mais la première remarque reste l'objection principale. Pour montrer que ce récit ne porte pas l'empreinte d'une parabole, on a, dans ces derniers temps, précisé les caractères qui sont propres à ce genre de composition : la parabole, ayant une forme essentiellement historique, ne peut se distinguer de l'histoire réelle qu'autant que les personnages qui y jouent un rôle se reconnaissent aussitôt pour des personnages d'imagination (3). Or, la fiction est manifeste lorsque les personnages sont désignés d'une manière générale, comme des êtres collectifs, tels que *le semeur*, ὁ σπειρὼν, *un roi*, βασιλεὺς, et autres dans les comparaisons de Jésus; ou bien quand ils ont, à la vérité, un caractère individuel, mais tel qu'on y discerne un personnage chargé de jouer un rôle dans la fiction, et par conséquent un personnage non historique : c'est à cela, conjointement avec les autres traits de la parabole du riche, que l'on reconnaît comme un personnage de convention, celui même qui s'appelle *Lazare*.

pression réelle éprouvée par Jésus, on retombe dans l'explication précédente, comme on le voit dans Hase.

(1) J. E. C. Schmidt, dans la Bibliothèque, 1, 1, p. 60 seq.; Schleiermacher, über den Lukas, S. 54 f.; Usteri, Sur Jean-Baptiste, le baptême du Christ et

sa tentation, dans : Theol. Studien, 2, S. 456 ff.

(2) K. Ch. L. Schmidt, exeg. Beiträge, 1, S. 359.

(3) Hase, Remarques sur les vues d'Ullmann et d'Usteri touchant l'histoire de la tentation, Studien, 3, 1, S. 74 f.

Pour ces deux raisons, un homme corporellement présent ne peut servir de sujet à une parabole, car il est toujours une personne déterminée et manifestement historique. Ainsi, Jésus ne pouvait prendre ni Pierre ni aucun autre de ses disciples, ni se prendre lui-même pour sujet d'une parabole, attendu que celui qui raconte une parabole est, plus immédiatement que personne, au nombre de ceux qui sont actuellement présents; et, pour ce motif, Jésus n'a pu rapporter comme parabole l'histoire de la tentation, dans laquelle il est sujet. Mais admettre que la parabole eut primitivement un autre sujet, à la place duquel Jésus fut substitué dans la tradition orale, n'est pas possible; car le récit, même comme parabole, n'a pas une signification exacte, si le Messie n'en est pas le sujet (1).

Jésus n'a donc pu raconter une telle parabole, ni sur lui-même ni sur un autre; mais ne serait-il pas permis de croire qu'elle a été racontée sur Jésus par un autre? C'est ainsi que tout récemment Theile a expliqué l'histoire de la tentation comme un avertissement symbolique et parabolique qu'un partisan quelconque de Jésus, pour fonder l'idée spirituelle et morale du règne du Messie, avait dirigé contre les principaux mobiles de l'espérance qui comptait sur un règne terrestre (2). Là est la transition au point de vue mythique, auquel ce théologien ne veut pas se placer lui-même, soit parce qu'il ne juge pas le récit assez pittoresque (et cependant il l'est à un haut degré), soit parce qu'il y trouve une morale trop pure (ce qui suppose de fausses idées sur les plus anciennes associations chrétiennes), soit enfin parce que la formation de ce mythe serait trop voisine du temps de Jésus (raison qui devrait aussi être valable contre l'opinion qui y voit une parabole, sitôt mal entendue). Si on peut, par un raisonnement inverse, démontrer que le récit

(1) Hasert, l. c., S. 76.

(2) Zur Biographie Jesu, § 23.

dont il est ici question est composé moins des pensées instructives et de la mise en scène qui appartiennent à une parabole, que de passages et de figures prises à l'Ancien Testament, nous n'hésiterons pas à le caractériser positivement comme un mythe.

§ LIV.

L'histoire de la tentation considérée comme un mythe.

Satan, être méchant et ennemi des hommes, emprunté à la religion des Perses, était devenu, pour les Juifs, dont le particularisme limitait au peuple d'Israël tout ce qui était bon et véritablement humain, l'adversaire spécial de leur nation, et par conséquent le roi de tous les peuples païens avec lesquels ils étaient en hostilité (1). Or, si les intérêts du peuple juif étaient réunis dans la personne du Messie, il était naturel que Satan fût conçu expressément comme l'adversaire du Messie; c'est ainsi que, dans le Nouveau Testament, à l'idée que Jésus est le Messie, se joint partout l'idée que Satan est l'adversaire de sa personne et de sa cause. Le Christ étant apparu pour détruire les œuvres du diable (1. Joh. 3, 8), celui-ci saisit toutes les circonstances pour semer l'ivraie parmi le bon grain que le fils de l'homme dissémine (Matth., 13, 39), et il assiège Jésus pour voir s'il ne pourra pas se rendre maître de lui (Joh. 14, 30), aussi bien que ceux qui ont adopté sa foi (Ephes. 6, 11. 1; Petr. 5, 8). Les attaques du diable sur les personnes pieuses ne sont pas autre chose que des tentatives pour s'emparer de quelqu'une d'elles, c'est-à-dire pour les déterminer à pécher (Luc, 22, 31); or, cette épreuve ne peut se

(1) Comparez Zachar., 3, 1, où Satan résiste au grand-prêtre, qui est debout devant l'ange de Jéhova; en outre, Vajikra rabba, f. 151, 1 (dans Bertholdt, Christol. Jud. p. 183): où, d'après le rabbin Jochanan, Jéhova dit au maître de la mort

מלאך המות (c'est-à-dire à Satan, comparez Hebr. 2, 14, et Lightfoot, *Hore* p. 1088): Feci quidam te *χορηγοῦντα*, at vero cum populo *foederis* negotium nulla in re tibi est.

faire que par des occasions de pécher fournies médiatement, ou par la suggestion immédiate de pensées mauvaises et séductrices. C'est ainsi que Satan fut conçu comme le *tentateur*, ὁ πειράζων. Agent médiateur, en dispensant les maladies et le malheur il essaie, dans le Prologue de Job, de détacher l'homme pieux du service de Dieu ; agent immédiat, le conseil séducteur donné, d'après 1 Mos. 3, par le serpent au premier homme, fut, de bonne heure, considéré comme une suggestion du diable (Sap., 2, 24 ; Joh. 8, 44 ; Apocal., 12, 9).

L'idée de la tentation (תנסה, LXX : πειράζειν) était courante dans l'ancien hébraïsme par rapport à Dieu lui-même, qui mettait à l'épreuve ses favoris, comme Abraham (1. Mos., 22, 1), et le peuple d'Israël (2. Mos., 16, 4 et ailleurs), ou qui, dans une juste colère, poussait les hommes à des actions funestes (2. Sam., 24, 1). Mais, l'image de Satan ayant été développée, on s'en servit pour ôter à Dieu la tentation, qui, comme on commençait à s'en apercevoir, n'était pas compatible avec la bonté absolue de Dieu (Voyez Jac., 1, 13), et on en chargea Satan. Dès lors, c'est lui qui obtient de Dieu la permission de mettre, par la souffrance, Job à l'épreuve la plus périlleuse ; la pensée punissable que David eut de compter son peuple, pensée qui était encore, dans le second livre de Samuel, attribuée à la colère de Dieu, est mise sur le compte du diable dans les Paralipomènes (1, 22, 1), qui sont plus récents ; et même l'épreuve bienveillante à laquelle, d'après la Genèse, Dieu soumit Abraham, lorsqu'il exigea de lui le sacrifice de son fils, fut considérée, d'après l'opinion juive subséquente, comme œuvre de Dieu, il est vrai, mais opérée par la suggestion de Satan (1). Cela même ne suffit pas : on imagina des scènes où le diable s'opposa personnellement, par une tentation, à Abraham

(1) Voyez le passage cité dans Fabricius, Cod. pseudepigr. V. T., p. 395, de Gemara Sanhedrin.

sortant pour sacrifier Isaac, et où il tenta le peuple d'Israël en l'absence de Moïse (1).

Ainsi, le personnage pieux le plus remarquable de l'antiquité hébraïque, ainsi le peuple d'Israël lui-même avaient été tentés, par Dieu d'après l'ancienne opinion, par le diable d'après l'opinion postérieure. En cet état, qu'y avait-il de plus naturel que de s'imaginer que Satan se hasarderait à attaquer, avant tous, le Messie, chef de tous les justes, représentant et défenseur du peuple de Dieu (2); imagination que nous trouvons véritablement indiquée comme opinion des rabbins (3), et que le judaïsme postérieur, aimant à se représenter les choses sous des formes matérielles, exprima par une apparition corporelle et par un dialogue personnel?

Si l'on cherchait en quel lieu il était probable que Satan entreprendrait cette tentation contre le Messie, le désert s'offrait de plus d'un côté. Non seulement depuis Azazel (3.

(1) *Ibid.*, p. 396. Lorsqu'Abraham sortit pour sacrifier son fils conformément à l'ordre de Jéhova, avertit eum Satanas in via, et tali colloquio cum ipso habito a proposito eum avertere conatus est, etc. Schemoth R. 41 (dans Wetstein, sur ce passage de Matthieu): Cum Moses in altum ascenderet, dixit Israeli: Post dies XL hora sexta redibo. Cum autem XL illi dies elapsi essent, venit Satanas, et turbavit mundum, dixitque: Ubi est Moses, magister vester? mortuus est. Il est remarquable qu'ici aussi la tentation arrive après un intervalle de quarante jours.

(2) Ainsi pense Fritzsche, in Matth., p. 173. Ce qu'il dit dans le titre même, p. 154, est d'une justesse frappante: Quod in vulgari Judæorum opinione erat, fore, ut Satanas salutaribus Messie consiliis omni modo, sed sine effectu tamen, nocere studeret, id ipsum Jesu Messie accidit. Nam quum is ad exemplum illustrium majorum quadraginta dierum in

deserto loco egisset jejunium, Satanas eum convenit, protervisque atque impiis. consiliis ad iniquitatem deducere frustra conatus est.

(3) Schöttgen. *Horæ*, 2, 538, cite d'après Fini flagellum Judæorum, un passage de Pesikta: Ait Satan: Domine, permittite me tentare Messiam et ejus generationem? Cui inquit Deus: Non haberes ullam adversus eum potestatem. Satanas iterum ait: Sine me, quia potestatem habeo. Respondit Deus: Si in hoc diutius perseverabis, Satan, potius (tē) de mundo perdam quam aliquam animam generationis Messie perdi permittam. Ce passage prouve du moins qu'une tentation que le diable entreprendrait contre le Messie n'était pas étrangère au cercle des idées juives. L'auteur du passage cité suppose, il est vrai, que la demande de Satan lui fut refusée; mais, une fois que cette idée fut éveillée, d'autres auront admis que la permission fut accordée.

Mos., 16, 8. 10) et Asmodée (Tob., 8, 3), jusqu'aux démons chassés par Jésus (Matth., 12, 43), le désert est le séjour formidable des puissances infernales; mais encore il était le lieu où le peuple d'Israël, ce *fils collectif de Dieu*, avait été tenté (1). A cela se joignit que Jésus lui-même aimait à se retirer parfois, pour une contemplation paisible et pour la prière, dans des lieux solitaires (Matth., 14, 13; Marc, 1, 35; Luc, 6, 12; Joh., 6, 15), disposition qui ne put que s'accroître après sa consécration à l'œuvre messianique. Il serait, en conséquence, possible que, comme l'admettent quelques théologiens (2), un séjour de Jésus dans le désert après son baptême, non pas de quarante jours, sans doute, eût servi de fondement historique à notre récit. Mais, même sans cette considération, non seulement le choix du lieu s'expliquerait par la remarque faite plus haut, mais encore on se rendrait compte du choix du moment, en observant que rien n'était plus naturel que de faire subir une pareille épreuve au Messie, lorsque, semblable à un autre Hercule placé à l'embranchement des deux routes, il allait entrer dans l'âge mûr et dans sa fonction messianique.

Mais que devait faire le Messie dans le désert? Moïse, le premier sauveur, lorsqu'il était sur le mont Sinai (2. Mos., 34, 38; 5. Mos, 9, 9), se soumit au saint exercice du jeûne; de même le Messie, le second sauveur, dut s'astreindre à une semblable mortification. Les esprits y furent conduits d'autant plus facilement, que ce jeûne pouvait fournir l'introduction la plus convenable à la première tentation, où la faim jouait un rôle. Le type de Moïse, auquel se joignait

(1) 5. Mos. 8, 2 (1. xx), ces paroles sont adressées au peuple: Tu te souviendras de toute la route où t'a conduit le Seigneur ton Dieu pendant les quarante ans dans le désert, afin qu'il te fit souffrir, *qu'il te tentât*, et que fût connu ce qui est dans ton cœur, si tu gardes ses commandements ou non, *μνησθήσῃ πᾶ-*

σαν τὴν ὁδὸν, ἣν ἤγαγε σε Κύριος ὁ θεός σου τοῦτο τίςσπαρεστέον ἔτος ἐν τῇ ἐρήμῳ, ὥπως κακώσῃ σε, καὶ πειράσῃ σε, καὶ διαγνώσῃ τὰ ἐν τῇ καρδίᾳ σου, εἰ φυλάξῃ τὰς ἐντολάς αὐτοῦ, ἢ οὐ.

(2) Ziegler, dans Gabler's u. theol. Journ., 5, 8. 201; Theile, sur Biogr. J. § 23.

encore celui d'Élie (1 Reg., 19, 8), déterminait aussi la durée de ce jeûne dans le désert, car ils avaient jeûné quarante jours ; le nombre quarante joue d'ailleurs un certain rôle comme nombre sacré dans l'antiquité hébraïque (1). Les quarante jours de la tentation de Jésus paraissent même, d'après la juste observation d'Olshausen, être, sur une échelle réduite, la même chose que les quarante ans d'épreuve du peuple d'Israël dans le désert, lesquels même étaient une contre-partie, sous forme de punition, des quarante jours que les espions avaient passés dans la terre de Chanaan (4. Mos., 14, 34). Car, dans la tentation de Jésus, on a tenu un compte particulier des tentations que le peuple avait eues à soutenir dans le désert ; ce qui le montre, c'est que tous les passages de l'Écriture allégués par Jésus contre Satan sont empruntés à la description, sous forme de résumé, qui est donnée de la traversée des Israélites dans le désert (5. Mos., 6 et 8). L'apôtre Paul (1. Cor., 10, 6 seq.) énumère une suite de particularités de la conduite des Israélites dans le désert, avec les punitions que Dieu leur infligea, et il prémunit les chrétiens contre une pareille conduite, disant, V. 6 et 11, que ces jugements portés contre les anciens l'ont été comme *types*, τύποι, pour ceux qui vivent de son temps, *dans les fins des siècles*, τέλη τῶν αἰώνων, afin que celui qui est debout prenne garde à ne pas tomber. Il est difficile d'admettre que ce soit là une opinion privée et purement accidentelle de l'apôtre. Mais ces dures épreuves du peuple conduit par Moïse, de même, au reste, que tout ce qui est de Moïse, paraissent avoir été regardées comme figures des épreuves, qui, dans la catastrophe qu'allait amener le Messie, attendaient ses partisans, et, avant tout, le Messie leur chef. Ce dernier se

(1) Voyez Wetstein, S. 270; De Wette, Kritik der mos. Geschichte, S. 245; le même dans Daub's und Cren-

zer's Studien, 3, S. 245; v. Bohlen, Genesis, S. LXIII f.

montre ici comme l'anti-type du peuple, attendu qu'il devait surmonter glorieusement toutes les tentations auxquelles le peuple avait succombé.

Le peuple d'Israël avait été éprouvé particulièrement par la faim dans le désert; de la sorte, la première tentation du Messie se trouvait déterminée d'avance (1). De même aussi, parmi les différentes tentations auxquelles les rabbins racontent qu'Abraham fut exposé, la faim figure généralement (2). Si Satan invite Jésus, dans les termes que nous lisons chez les évangélistes, à se procurer arbitrairement la satisfaction de sa faim au lieu de l'attendre de Dieu avec confiance, il ne faut pas s'en étonner; car, outre l'idée fournie par la nature pierreuse du désert, on se rappellera combien il était ordinaire, pour exprimer qu'un objet manquant était impossible à remplacer, de dire: que les pierres le produisent (Matth., 3, 9; comparez Luc 19, 40), et combien la pierre et le pain formaient, dans le langage, une opposition habituelle (Matth., 7, 9). Ce que Jésus répond à cette suggestion appartient au même contexte d'après lequel paraît formée toute la première tentation; car Jésus donne ici à Satan pour réponse, ce que, d'après 5. Mos., 8, 3, le peuple d'Israël avait dû apprendre par la tentation de la faim, tentation qu'il ne supporta pas et qui l'induisit à murmurer, à savoir: *que l'homme ne vivra pas seulement de pain*, ὅτι οὐκ ἐπ' ἄρτῳ μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος κ. τ. λ.

Mais une tentation ne suffisait pas; pour Abraham, les rabbins en comptaient dix. C'était trop pour une exposition dramatique comme celle que nous avons dans les Évangiles, et, dans les nombres inférieurs, aucun ne se présentait plus facilement que le nombre sacré de trois. Trois fois, dans l'angoisse de son âme, Jésus, à Gethsemane, s'arracha à ses

(1) 5. Mos. 8, 3 (continuation de ce qui est cité p. 449 note 1): Et il te fit souffrir, et il t'affama, καὶ ἐλάχυσέ σε καὶ ἐλιμαγχόνησέ σε, κτλ.

(2) Voyez Fabricius, Cod. pseudepigr. V. T., p. 398 seq.

disciples (Matth., 26); trois fois Pierre renia son maître (ibid.); et trois fois Jésus mit en question l'amour que Pierre lui portait (Joh. 21). Dans le passage rabbinique où le diable tente personnellement Abraham, le patriarche engagea avec lui trois luttes, et cette scène est analogue à celle des Évangiles par la manière dont les deux parties s'attaquent et se défendent avec des passages de l'Ancien Testament (1).

La seconde tentation (d'après Matthieu), n'était pas déterminée, comme la première, par l'enchaînement avec ce qui précède; elle apparaît donc brusquement, et le choix en peut sembler fortuit et arbitraire. Cela est vrai peut-être pour la forme, mais pour le fond l'enchaînement existe, puisqu'elle est empruntée à la conduite du peuple juif dans le désert. Le peuple (5. Mos., 6, 16) avait reçu l'avis de ne plus tenter Dieu comme il l'avait tenté à Massa, avis qui (1 Cor., 10, 9) est donné aussi aux membres de la nouvelle alliance, mais avec une allusion plus directe à 4. Mos. 21, 4 seq. et avec un rapport au Christ. Ainsi, ce grave péché, auquel l'ancien peuple de Dieu avait succombé, le Messie devait aussi être excité à le commettre, afin de réparer l'infraction du peuple par sa victoire sur cette tentation. Or, la conduite du peuple, caractérisée par l'expression *tenter le*

(1) Dans Gemara Sanhedrin, après ce qui a été cité p. 448 note 1, on lit le colloque suivant entre Abraham et Satan :

1. Satanas : Annon tentare te (Deum) in tali re ægrè feras? Ecce erudiebas multos... labantem erigebant verba tua... quum nunc advenit ad te (Deus taliter te tentans), nonne ægrè ferres? (Job. 4, 2-5)?

Cui respondit Abraham : Ego in integritate meâ ambulo (Ps. 26, 11).

2. Satanas : Annon timor tuus, spes tua (Job. 4, 6)?

Abraham : Recordare quæso, quis est insons, qui perierit (v. 7)?

3. Quare, cum videret Satanas, se nihil proficere, nec Abrahamum sibi obedire, dixit ad illum : et ad me verbum

fortim ablatum est (v. 12), audivi .. pecus futurum esse pro holocausto (Gen. 22, 7). non autem Isaacum.

Cui respondit Abraham : Hæc est pœna mendacis, ut etiam cum vera loquitur, fides ei non habeatur.

Je suis bien loin de soutenir que cette exposition rabbinique ait été le type de notre histoire de la tentation; mais comme, d'un autre côté, on ne peut pas plus prouver que de pareilles expositions aient été des imitations des récits du Nouveau-Testament, la formation, supposée indépendante, de narrations si analogues montre avec une précision suffisante combien elles ont pu facilement naître des prémisses une fois données.

Seigneur, ἐκπειράζειν Κύριον, avait été occasionnée par un manque d'eau, et c'était par le murmure qu'il avait tenté Dieu. Cela ne parut pas à la légende postérieure répondre complètement à l'expression ; on chercha quelque chose de plus convenable, et de ce point de vue rien n'allait mieux au but que ce que nous lisons dans notre histoire de la tentation ; car, que pourrions-nous proprement appeler *tenter Dieu* si ce n'est compter sur son secours extraordinaire dans un acte aussi extravagant que celui qui est suggéré à Jésus par Satan dans la deuxième tentation ? Ce n'est pas, non plus, arbitrairement qu'a été choisi le saut du haut du Temple comme exemple d'une pareille témérité ; il y a, en effet, psaume 91, 11 seq., un passage qui a pu être regardé par l'auteur de ce trait de la légende comme une suggestion d'une action aussi folle, et qui est mis ici dans la bouche de Satan : ce passage dit que celui qui est sous la protection de Jéhovah (et ce protégé était le Messie) sera porté sur les mains des anges afin que son pied ne se heurte contre aucune pierre. *Porter sur les mains*, αἶρειν ἐπὶ χειρῶν, pour éviter une chute, προσχόπτειν, cela paraissait indiquer une chute de haut, et pouvait faire penser que le Messie, protégé de Dieu, avait le pouvoir de se précipiter d'une grande hauteur sans se blesser. De quelle hauteur ? A cet égard, puisqu'il s'agissait du Messie, aucun doute n'était possible : à l'homme pieux, et par conséquent au Messie, chef de toutes les âmes pieuses, est accordé, d'après Ps. 15, 1 seq., 24, 3 seq., le privilège spécial de pouvoir aller sur la montagne sainte de Jéhovah et de s'arrêter dans l'enceinte consacrée. Avec une manière de conclure, aussi téméraire que celle qui déduisit du psaume cité la seconde tentation, le sommet du Temple put être considéré comme le lieu élevé d'où le Messie avait la possibilité de se laisser tomber sans en éprouver de mal.

La troisième tentation que Jésus subit, celle de l'adoration du Diable, paraît ne pas se présenter parmi les tenta-

tions de l'ancien peuple de Dieu. Mais une des séductions les plus périlleuses auxquelles les Israélites avaient succombé dans le désert, est la séduction de l'idolâtrie; et l'apôtre Paul (1, Cor., 10, 7) la cite parmi les types qui doivent servir aux Chrétiens. Non seulement cette séduction, dans un passage cité plus haut (1), est attribuée à la suggestion du Diable; mais encore, dans les idées postérieures des Juifs, l'idolâtrie était devenue justement l'adoration du Diable (Baruch 4, 7; 1 Cor., 10, 20). Maintenant comment le Messie devait-il être tenté à adorer le Diable? On se représentait le Messie comme celui qui, roi du peuple juif, était destiné en même temps à devenir le maître des autres nations, et Satan comme le souverain des Païens lequel devait être vaincu par le Messie (2). La domination du monde, que, d'après l'opinion christianisée du temps, le Messie avait à conquérir par de longs efforts, en partie douloureux, lui était offerte à bon marché par Satan s'il voulait lui payer le tribut de l'adoration. A cette tentation Jésus répond par la maxime qu'il faut servir Dieu seul, maxime qui avait été inculquée (5. Mos., 6, 13) aux Israélites relativement à leur transgression, et ainsi il le renvoie vaincu.

Matthieu et Marc terminent le récit de la tentation en disant que des anges s'approchèrent de Jésus et le rafraîchirent par des aliments après le long jeûne et les tentations fatigantes; cette addition a son type en partie dans l'ange qui, d'après 1. Reg., 19, 5. 6, avait apporté de la nourriture à Élie avant, comme ici au Messie après, le jeûne de quarante jours; en partie aussi dans la manne, qui apaisa la faim du peuple dans le désert et fut appelée *pain des anges*, ἄρτος ἀγγέλων (Ps. 78, 25; LXX; comparez Sap., 16, 20) (3).

(1) p. 446, note 1.

(2) Bertholdt, Christolog. Judæorum Jem ætate, § 36, not. 1 et 2; Fritzsche, Comm. in Matth., p. 169 seq.

(3) Comparez aussi, avec l'exposition

précédente, celles de Schmidt, de Fritzsche, d'Usteri, avec lesquelles elle est dans un parfait accord, et qui sont rapportées p. 411 note 1, et de De Wette, exeg. Handb., 1, 1, S. 41 seq.

TROISIÈME CHAPITRE.

THÉÂTRE ET CHRONOLOGIE DE LA VIE PUBLIQUE DE JÉSUS.

§ LV.

Divergence entre les synoptiques et Jean sur le théâtre ordinaire du ministère de Jésus.

D'après les synoptiques, Jésus, né, à la vérité, à Bethléem en Judée, mais élevé à Nazaret en Galilée, n'avait quitté cette dernière province que dans le court intervalle écoulé depuis son baptême jusqu'à l'arrestation de Jean-Baptiste; après ce dernier événement, il y retourna aussitôt, et, enseignant, guérissant, appelant des disciples, il commença son ministère, de telle sorte que, tout en parcourant la Galilée entière, il garda, pour centre de ses travaux, Capharnaüm sur le bord nord-ouest du lac de Galilée, non loin de Nazaret, qui avait été jusqu'alors sa résidence (Matth., 4, 12—25, et passages parallèles). A partir de là, Marc et Luc ont des particularités qui ne sont pas dans Matthieu, et ce qu'ils ont de commun avec lui est en partie distribué dans un autre ordre. Cependant ils ne diffèrent pas de lui relativement au cercle géographique qu'ils font décrire à Jésus; par conséquent l'exposition de Matthieu peut ici, sans difficulté, servir de base. D'abord, suivant lui, les événements se passent en Galilée et en partie à Capharnaüm même, jusqu'à 8, 18, où Jésus traverse le lac de Galilée; mais à peine est-il arrivé au bord oriental qu'il revient à Capharnaüm (9, 1). Ici prend place une série de scènes rattachées l'une à l'autre par de courtes transitions, telles que *partant de là*, *παράγων ἐκεῖθεν* (9, 9. 27), *alors*,

τότε (V. 14), *pendant qu'il parlait ainsi*, ταῦτα αὐτοῦ λαλοῦντος (V. 18), etc., transitions qui n'indiquent pas un déplacement considérable, c'est-à-dire un changement de province, que l'auteur a coutume de désigner avec beaucoup plus de soin. L'expression *Jésus parcourut toutes les villes... enseignant dans leurs synagogues*, περιῆγεν ὁ Ἰησοῦς τὰς πόλεις πάσας... διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν (9, 35), n'est évidemment qu'une répétition de la phrase *et Jésus parcourut toute la Galilée enseignant dans leurs synagogues*, καὶ περιῆγεν ὅλην τὴν Γαλιλαίαν ὁ Ἰησοῦς διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν (4, 23), par conséquent il ne s'agit que d'excursions dans la Galilée. Le message de Jean-Baptiste (chapitre 11) est reçu par Jésus, probablement aussi en Galilée, c'est du moins ce que paraît penser le narrateur, puisqu'à cette occasion il rapporte que Jésus exhala sa plainte contre les villes galiléennes. Lorsqu'il propose les paraboles (ch. 13), il est sur le bord de la mer, de Galilée sans doute, et, comme il y est question de sa *maison*, οἰκία (V. 1), probablement dans le voisinage de Capharnaüm. Après avoir visité Nazaret sa ville natale (13, 53 seq.), il traverse le lac (14, 13), se rendant, d'après Luc (9, 10), dans la contrée de Bethsaïda (Julias); de là, après la multiplication miraculeuse des pains, il repasse aussitôt sur le bord occidental (14, 34). Il se porte à l'extrémité la plus septentrionale de la terre de Judée, à la frontière de Phénicie (15, 21); bientôt après, il retourne au lac de Galilée (V. 29), il se rend par eau à la rive orientale, dans la contrée de Magdala (V. 39); de là il regagne, au nord, la contrée de Césarée de Philippe (16, 13), dans le voisinage du Liban, parmi les premiers échelons duquel il faut sans doute chercher la montagne de la Transfiguration (17, 1). Après avoir erré encore quelque temps avec ses disciples en Galilée (17, 22), après avoir visité encore une fois Capharnaüm (V. 24), il quitte la Galilée (19, 1) pour, d'après l'explication la plus

vraisemblable (1), se rendre, par la Pérée, en Judée, voyage que, d'après Luc, 9, 52, il paraît avoir fait par la terre de Samarie. Il est (20, 17) en voyage pour Jérusalem, il traverse (V. 29) Jéricho, il se trouve (21, 1) dans le voisinage de Jérusalem, où (V. 10) il entre.

Ainsi, d'après les synoptiques, Jésus, depuis son retour après le baptême jusqu'à son dernier voyage à Jérusalem, ne franchit pas les frontières de la Palestine septentrionale, mais il fait des excursions dans les contrées situées à l'est et à l'ouest du lac de Galilée et du Jourdain supérieur, dans les domaines d'Hérode Antipas et de Philippe, sans jamais toucher ni Samarie au sud (la Judée encore moins), ni surtout le territoire placé immédiatement sous l'administration romaine. Dans l'intérieur de ces limites, c'est, pour préciser la chose davantage, le pays à l'ouest du Jourdain et du lac de Tibériade, par conséquent la Galilée, la province d'Antipas, où Jésus exerce principalement son ministère, car il n'est question que de trois courtes excursions à la rive orientale du lac et de deux excursions à peine plus longues aux frontières septentrionales du pays.

Le théâtre des travaux de Jésus est exposé tout autrement dans le quatrième évangile. Après avoir été baptisé par Jean-Baptiste, il se rend, il est vrai, d'après cet évangile aussi, en Galilée pour la noce de Cana (2, 1), et de là à Capharnaüm (V. 12); mais à peine quelques jours se sont-ils écoulés, que la fête prochaine de Pâques l'appelle à Jérusalem (V. 13). De Jérusalem il parcourt le pays de Judée (3, 22), d'où, après y avoir exercé, pendant quelque temps, son ministère (4, 1), il revient, par Samarie, en Galilée (V. 43). Là il opère une cure miraculeuse; aussitôt après, il retourne à Jérusalem pour une nouvelle fête (5, 1), et c'est pendant le séjour qu'il y fit alors que l'évangéliste rapporte une cure, des poursuites, et de longs discours de Jésus, jusqu'au moment où

(1) Fritzsche, p. 591.

il se rend sur le bord oriental du lac de Tibériade (6, 1), et de là à Capharnaüm (V. 17, 59). Après quoi, il fait quelques excursions dans la Galilée (7, 1); mais bientôt il quitte cette contrée pour aller à Jérusalem, assister à la fête des Tabernacles (V. 2, 10); et le quatrième évangéliste nous rapporte beaucoup de discours de lui et des variations dans sa position qui appartiennent à ce séjour de Jérusalem (7, 10-10, 21); à ce séjour aussi est immédiatement rattaché le commencement de son rôle public lors de la fête de la Dédicace, sans qu'il soit question d'une excursion hors de Jérusalem et de la Judée (10, 22). Ensuite Jésus se retira de nouveau dans la Pérée, où il avait été d'abord avec Jean-Baptiste (10, 40), et il y séjourna pendant quelque temps jusqu'à ce que la mort de Lazare l'appela à Béthanie, près de Jérusalem (11, 1 seq.); de là il se retira à Ephraïm, dans le voisinage du désert de Judée (V. 54), jusqu'à l'approche de la fête de Pâques, qui fut la dernière à laquelle il assista (12, 1 seq.).

Ainsi, d'après Jean, Jésus, avant la dernière fête, avait assisté à quatre pâques à Jérusalem, et, en outre, il avait été une fois à Béthanie; il avait exercé son ministère pendant quelque temps dans la Judée, et dans la Samarie aussi, en passant.

Pourquoi, c'est une question qu'on doit se faire, les synoptiques ont-ils tu ces séjours fréquents de Jésus à Jérusalem et dans la Judée? pourquoi ont-ils représenté les choses comme si Jésus, avant son dernier et fatal voyage à Jérusalem, n'avait pas franchi les limites de la Galilée et de la Pérée? Long-temps on a, dans l'Église, passé sur cette divergence de la narration des synoptiques, et dans ces derniers temps on a même cru pouvoir la nier. Matthieu, a-t-on dit, transporte, dès le début, la scène en Galilée et à Capharnaüm, et il continue son récit sans parler d'aucun voyage en Judée, si ce n'est le dernier; mais il ne faut pas conclure, ajoute-t-on, qu'il n'ait pas eu connaissance de travaux anté-

cédents de Jésus en Judée ; car, comme chez cet évangéliste, l'intérêt local cède complètement le pas au désir de suivre l'ordre des matières, nous ne pouvons pas savoir si plusieurs choses qu'il rapporte dans les premières parties de son livre sans indication de lieu, ne sont pas arrivées dans les précédents voyages et séjours en Judée, sans qu'il l'ait exprimé, quoiqu'il le sût fort bien (1). Mais ce prétendu sacrifice de l'intérêt local dans Matthieu n'est, comme on l'a prouvé à fond tout récemment (2), rien de plus qu'une fiction de l'harmonistique. Matthieu donne avec soin, chap. 4, le commencement du séjour presque exclusif de Jésus en Galilée, et, chap. 19, la fin de ce séjour ; ainsi, ce qui est raconté dans l'intervalle doit être considéré comme s'étant passé en Galilée, à moins que le contraire ne soit marqué ; or, Matthieu signale les excursions que Jésus fit, pour peu de temps, au-delà du lac de Galilée ou jusqu'à la frontière nord du pays ; il n'aurait donc pas omis les voyages et séjours en Judée, voyages qui furent plus importants et séjours dont quelques uns furent plus prolongés que ces excursions, s'il en avait su ou voulu savoir quelque chose. On peut seulement accorder que les désignations les plus spéciales des localités, les indications des lieux et des territoires où Jésus exerça son ministère, se trouvent, plus d'une fois, négligées dans Matthieu ; mais, quand il s'agit de donner des indications plus générales et de nommer les territoires et les provinces de la Palestine dans la circonscription desquelles Jésus se livra à ses travaux, Matthieu prétend à tout autant d'exactitude qu'un autre.

Il faudra donc se décider à accorder qu'en ce passage il y a divergence entre les synoptiques et Jean (3) ; alors celui qui se croit tenu d'établir la concordance entre les évangiles doit éviter que cette différence ne devienne une contradiction ; ce qui ne sera évité qu'autant qu'on essaiera d'expliquer la dis-

(1) Olshausen, bibl. Comm. 1, S. f. ; über den Ursprung u. s. f. S. 7 f. 189 f.

(3) De Wette, Einleitung in das N.

(2) Schneckenburger, Beiträge, S. 38. T., § 98 u. 106.

cordance, non par des renseignements différents que les évangélistes auraient eus sur le séjour de Jésus, mais par des vues différentes, les renseignements étant supposés les mêmes de part et d'autre. En conséquence, les uns pensent que Matthieu, étant Galiléen, se trouva le plus à portée des affaires de Galilée, et qu'il se borna pour cette raison à rapporter ce qui s'était passé en cette province, bien qu'il sût que Jésus avait prêché à Jérusalem (1). Mais quel est le biographe, qui, ayant été lui-même le compagnon de son héros dans différentes provinces, et l'y ayant vu agir, s'en tiendrait cependant à raconter ce qui aurait été opéré dans sa province à lui, biographe? Un esprit provincial aussi étroit ne s'est peut-être jamais rencontré. Aussi d'autres ont-ils préféré croire que Matthieu, écrivant à Jérusalem, n'avait, de tous les discours et actes de Jésus, qui lui étaient complètement connus, relevé que ceux de Galilée, parce que ce qui s'était passé dans cette province éloignée était moins su à Jérusalem, et avait plutôt besoin d'être raconté que ce qui, s'étant passé dans l'intérieur de Jérusalem et aux environs, était encore dans le souvenir des habitants (2). Mais d'autres ont déjà fait remarquer (3) combien il était peu prouvé que l'évangile de Matthieu n'eût été destiné qu'à des chrétiens de Judée et de Jérusalem; que, cela même étant admis, une indication exacte de ce qui était arrivé dans la patrie des lecteurs aurait pu ne pas paraître superflue; et qu'enfin (argument qui vaut aussi contre l'avant-dernier essai d'explication) Marc et Luc bornent également les excursions de Jésus à la Galilée; or cela ne peut s'expliquer, car évidemment ils n'écrivaient pas seulement pour la Judée, ils n'étaient pas, non plus, Galiléens, ce dont l'explication ici combattue a argumenté au sujet de Matthieu, et ils ne dépendaient pas tellement de Matthieu qu'ils n'eussent pu, à l'aide de renseignements

(1) Paulus, exeg. Handb. 1, 2, S. 39.

(2) Gnerike, Beiträge zur Einleitung in das N. T., S. 33; Tholuck, Glaubwürdigkeit, S. 303.

(3) Schneckenburger, über den Ursprung u. d. w. S. 9.

propres à eux, franchir la limite qu'il avait tracée. Ce qu'il y a de plus curieux, c'est que ces deux manières de résoudre la contradiction entre Jean et les synoptiques se résolvent à leur tour en une contradiction réciproque. Car, si Matthieu a tu ce qui s'est passé sur le théâtre de la Judée, à cause de la proximité de ce théâtre suivant l'une de ces explications, à cause de l'éloignement de ce théâtre suivant l'autre; il en résulte que l'on peut faire indifféremment deux hypothèses contraires pour expliquer une seule et même circonstance, et ce fait prouve que ni l'une ni l'autre ne remplissent la condition.

Pour concilier la divergence, il ne suffit donc pas de prendre en considération la position locale des auteurs. Il faut remonter plus haut, et faire entrer en ligne de compte l'esprit et le but des écrits évangéliques. De ce point de vue, on a établi la proposition suivante : Ce qui constitue, relativement au contenu, la différence entre l'évangile de Jean et les évangiles des synoptiques, est aussi ce qui constitue leur divergence, relativement à l'étendue de la circonscription de l'action de Jésus : c'est-à-dire, les discours tenus à Jérusalem par Jésus, discours que Jean nous rapporte, exigèrent, pour être compris, un plus haut développement du christianisme qu'aux premiers temps apostoliques; en conséquence, ce qui se passa à Jérusalem resta exclu de la tradition évangélique primitive dont les synoptiques furent les organes; et cela ne fut repris que par Jean, qui écrivit plus tard et à une époque où ce développement s'était en partie accompli (1). Mais cet essai de solution ne suffit pas non plus; comment la doctrine vulgaire et la doctrine plus profonde se seraient-elles tellement partagées dans l'enseignement de Jésus, que la première n'eût été professée qu'en Galilée, et que la seconde, à la seule exception de l'âpre discours dans la synagogue de Capharnaüm, eût été le privilège exclusif

(1) Kero, Sur l'origine de l'évangile de Matthieu, dans: *Tübinger Zeitschrift*, 1834, 2^{me} Hest., 8. 198 ff. Comparez

Hug, *Einleit. in d. N. T.*, 2, S. 205 ff. (3^{me} Ausg.)

de Jérusalem. On pourrait dire : à Jérusalem, Jésus avait un public plus cultivé, qui était plus en état de le comprendre. Mais il est impossible que les Galiléens l'eussent compris plus mal que ne le firent généralement les Juifs d'après les récits de Jean ; et, comme ce fut en Galilée que Jésus, en société avec ses apôtres, eut le plus de tranquillité, on devrait conjecturer que là aussi fut le siège de son enseignement plus profond. En outre, les synoptiques rapportent une riche moisson de discours universellement intelligibles prononcés pendant le dernier séjour de Jésus à Jérusalem ; de tels discours ne peuvent pas avoir manqué complètement dans les voyages précédents ; il faudrait donc que les entretiens de Jésus pendant ses résidences antérieures se fussent élevés plus haut que pendant sa dernière résidence, ce dont il n'est pas possible de trouver une raison. Mais admettons même que tous les discours antérieurs de Jésus en Judée et à Jérusalem eussent été trop élevés pour le but que se proposait la première tradition apostolique ; toujours est-il qu'il restait à raconter des faits qui s'y étaient passés, tels que la guérison de l'homme malade depuis trente-huit ans, de l'aveugle-né, la résurrection de Lazare, faits qui, en raison de l'importance qu'ils eurent de tout temps pour l'annonciation du christianisme, devaient presque contraindre les synoptiques à faire mention des premières résidences de Jésus à Jérusalem, pendant lesquelles ils s'accomplirent.

En conséquence, il est impossible d'expliquer comment les synoptiques, s'ils ont connu les voyages antérieurs de Jésus à Jérusalem, n'en ont pas parlé, et l'on doit dire : si Jean a raison, les trois premiers évangélistes ignorent complètement une partie essentielle des premiers travaux de Jésus ; s'ils ont raison, l'auteur du quatrième évangile ou la légende, s'il en a suivi une, a, pour le moins, placé une grande partie du ministère de Jésus dans une localité qui n'est pas le lieu véritable où ce ministère a été exercé.

Je dis pour le moins ; car, en y regardant de plus près, on

voit que Jean et les synoptiques ne se comportent pas seulement comme si ceux-ci ne savaient pas quelque chose que celui-là raconte; mais leur différence est telle qu'ils partent de données positivement opposées. Les synoptiques, et particulièrement Matthieu, quand Jésus quitte la Galilée, où il s'était fixé après l'arrestation de Jean-Baptiste, manquent rarement d'en donner un motif spécial: soit qu'il veuille se dérober, en traversant le lac, à la foule de peuple qui le presse (Matth., 8. 18); soit que, pour tromper les poursuites d'Hérode, il se retire dans le désert situé au-delà (14, 13); soit qu'il s'échappe dans la contrée de Tyr et de Sidon à cause de l'ombrage que les docteurs de la loi prennent de ses discours (15, 21). Par contre-partie, nous trouvons ordinairement que Jean donne un motif particulier quand il arrive à Jésus de quitter la Judée et de se retirer en Galilée. Quand même on ne voudrait pas soutenir que son premier voyage dans cette province n'a pour motif apparent que l'invitation d'assister aux noces de Cana, toujours est-il que le retour de Jésus en Galilée après la première pâques qu'il passa à Jérusalem depuis son début public, est motivé par la dangereuse attention que le nombre croissant de ses partisans avait excitée parmi les Pharisiens (4, 1 seq.); après la seconde pâques visitée par lui, sa retraite dans la contrée à l'est du lac de Tibériade (6, 1) doit aussi être attribuée *aux recherches que faisaient les Juifs pour le tuer*, ἐζήτουν αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ἀποκτεῖναι (5, 18), puisque, immédiatement après, l'évangéliste ajoute que Jésus se rendit en Galilée à cause du danger auquel les poursuites de ses ennemis l'exposaient s'il restait davantage en Judée (7, 1). Les mois qui séparent la fête des Tabernacles de la fête de la Dédicace (10, 22) semblent avoir été passés par Jésus dans la capitale (1), aucune circonstance défavorable ne l'obligeant cette fois à s'éloigner; d'autre côté, les excursions dans la

(1) C'est ce que pense Tholuck, Comm. zum Evang. Joh., S. 207 (5 Aufl.)

Pérée (10, 40) et à Éphraïm (11, 54) se présentent comme des absences auxquelles Jésus n'a été contraint que par les poursuites de ses ennemis.

Ainsi la dissidence qui existe entre Matthieu et Luc au sujet du lieu de la résidence originaire des parents de Jésus, a ici son analogie complète dans la dissidence qui existe entre les trois premiers évangélistes et le quatrième au sujet des lieux qui furent véritablement le théâtre des travaux de Jésus. Matthieu supposait que Bethléem avait été le domicile primitif, et que Nazaret n'avait été qu'un domicile temporaire, où des circonstances fortuites avaient conduit les parents de Jésus; Luc au contraire mettait Nazaret en place de Bethléem, et *vice versa*. De même ici, toute la narration des synoptiques part de l'idée que la Galilée a été le domaine propre du ministère de Jésus avant son dernier voyage, et qu'il n'a quitté parfois cette province que par des causes particulières et pour peu de temps; celle de Jean, au contraire, part de la supposition que Jésus aurait toujours prêché dans la Judée et à Jérusalem, si la prudence ne lui eût conseillé parfois de se retirer dans les provinces plus éloignées (1).

De ces deux suppositions une seule peut être vraie. Avant d'avoir reconnu la dissidence, on lisait Jean comme s'il était conforme aux synoptiques; depuis qu'elle est reconnue, on a toujours décidé en faveur du quatrième évangéliste. Les nouveaux critiques, parmi les motifs de douter de l'authenticité de l'évangile de Matthieu, portent justement en ligne de compte la fausse idée qu'il donne des travaux de Jésus, en les limitant à la Galilée (2); et cette habitude est si forte que même l'auteur des *Probabiliens* n'a pas fait valoir cette dissidence au désavantage du quatrième évangile. Pour que cette décision soit motivée, il faut qu'elle repose sur un examen soigneux de la question suivante : laquelle

(1) Comparez Lücke, l. c., §. 546.

(2) De Wette, *Einführung in das N. T.*, § 98; Credner, *l. c.*, 1, §. 96;

Schneckenburger, *über den Ursprung u. s. f.* §. 7, Beiträge u. s. f. §. 38 ff.

des deux narrations inconciliables est la plus appuyée par des raisons extrinsèques, et la plus vraisemblable d'après des raisons intrinsèques? or, d'après l'Introduction, les raisons extrinsèques, qui consistent dans les témoignages relatifs à l'authenticité des évangiles respectifs, et de l'évangile de Matthieu en particulier du côté des synoptiques, se balancent assez exactement, c'est-à-dire qu'elles ne décident rien d'aucun côté, mais qu'elles laissent la décision aux raisons intrinsèques. Pour ces dernières, il faut examiner la question suivante : y a-t-il plus de vraisemblance à admettre que, bien que Jésus eût été plusieurs fois à Jérusalem et dans la Judée dès avant son dernier voyage, néanmoins toute trace s'en perdit dans le lieu et dans la contrée où les évangiles synoptiques se créèrent, qu'il n'y a de vraisemblance à admettre que, sans que Jésus, avant son dernier voyage, fût jamais venu en Judée exercer son ministère, la légende de plusieurs voyages pareils se soit formée dans le lieu et jusqu'au temps de la rédaction du quatrième évangile?

Les critiques dont il a été question essaient de démontrer la possibilité du premier cas de la manière suivante. Le premier évangile, disent-ils (1), et les deux évangiles intermédiaires plus ou moins, renferment la tradition sur la vie de Jésus telle qu'elle s'était formée en Galilée; mais il ne subsistait guère dans cette province que le souvenir de ce que Jésus y avait fait et dit; de ce qui s'était passé hors de la Galilée, on ne connaissait que les choses les plus importantes, la naissance, la consécration, et surtout le dernier voyage de Jésus, où il trouva la mort; le reste, et particulièrement les voyages antérieurs pour assister aux fêtes, ou bien étaient demeurés ignorés, ou bien étaient tombés de bonne heure dans l'oubli; de sorte que les notions qui avaient pu transpirer sur l'un ou l'autre des séjours antérieurs de Jésus à Jérusalem

(1) Schneckenburger, Beiträge, S. 39 f. Compares Gabler, Mémoire sur la

résurrection de Lazare, dans son journal für auserlesene theol. Literatur, 3, s.

rusalem pendant les fêtes, furent attribuées au dernier séjour, parce qu'on ne connaissait que celui-là.

Mais le même Jean, auquel, du reste, ces théologiens accordent une confiance implicite, rapporte expressément (4, 45) que les Galiléens avaient assisté à la première fête de Pâques, visitée par Jésus après son baptême (et sans doute aussi aux autres); et ils y assistèrent, ce semble, en grand nombre, puisque Jésus trouva un accueil favorable en Galilée, justement à cause de ses œuvres, dont ils avaient été témoins à Jérusalem. Si l'on ajoute que la plupart des disciples de Jésus qui l'accompagnèrent dans les premiers voyages aux fêtes, étaient Galiléens (voyez, par exemple, Joh. 4, 22; 9, 2), alors on ne conçoit plus que, dès le commencement, des renseignements sur les travaux antécédents de Jésus à Jérusalem ne soient pas parvenus en Galilée. Une fois arrivés dans cette province, auront-ils pu s'y oublier par l'effet du temps? La vérité est que la tradition a une force d'absorption et d'assimilation; comme le dernier voyage de Jésus était particulièrement remarquable, les voyages plus anciens purent s'y fondre peu à peu. Mais la légende a aussi un autre penchant, et qui est son penchant prédominant, c'est d'embellir. On pourrait, il est vrai, en arguer ici et dire : c'est pour glorifier la province dans laquelle la tradition synoptique s'est formée, que les travaux antérieurs de Jésus ont été complètement enfermés dans les limites de la Galilée. Mais la légende synoptique ne prétendait nullement glorifier la Galilée, sur laquelle on y trouve de très durs jugements; c'est Jésus qu'elle veut glorifier; et il sera d'autant plus grand qu'il aura été moins confiné, dès le début, dans le coin de terre galiléen, qu'il se sera plus souvent montré sur le brillant théâtre de la capitale, surtout à des époques où, comme aux fêtes de Pâques, il y rencontrait une multitude de spectateurs et d'auditeurs de tous les pays. Quand bien même, historiquement, Jésus n'aurait fait qu'un seul voyage à Jérusalem

rusalem, la légende pouvait être tentée peu à peu de lui en faire faire plusieurs; car elle partait de cet argument : Comment une aussi grande lumière qu'était Jésus sera-t-elle demeurée si long-temps sous le boisseau, et comment n'aura-t-elle pas été placée de bonne heure et souvent sur le brillant fanal (Matth. 5, 15) que lui offrait Jérusalem? Aux adversaires qui ont objecté, ce que disaient déjà les *frères* incrédules de *Jésus*, ἀδελφοὶ Ἰησοῦ, (Joh. 7, 3. 4), que celui qui a la conscience de pouvoir accomplir quelque œuvre juste ne se cache pas, mais qu'il cherche la publicité, pour que l'on reconnaisse ses services, à ces adversaires on a cru ne pas pouvoir mieux répondre qu'en tournant la chose de la manière suivante : la vérité est que, de bonne heure, Jésus chercha cette publicité, et qu'il se fit reconnaître dans un cercle étendu; de là on put sans peine en venir peu à peu à s'imaginer que la Judée, et non la Galilée, avait été, à proprement parler, la résidence de Jésus; opinion que nous trouvons aujourd'hui faisant le fond du récit du quatrième évangile.

A considérer ainsi la chose du point de vue de la formation possible d'une légende, la balance penche du côté des synoptiques. Mais le résultat restera-t-il le même, si nous remontons aux relations et aux desseins de Jésus, et si, de ce côté aussi, nous posons la seconde question : Lequel est le plus vraisemblable que Jésus, pendant sa vie publique, ait été plusieurs fois, ou ait été seulement une fois, dans la Judée et à Jérusalem?

Ici se présente une difficulté : si on supprime plusieurs voyages pour les fêtes, on supprime aussi un moyen principal d'expliquer le développement intellectuel de Jésus; mais cette difficulté n'est pas difficile à lever. Car, d'un côté, pour expliquer ce développement, il ne suffit pas d'admettre plusieurs voyages aux fêtes; et, comme c'est toujours dans les dispositions intérieures qu'il faut chercher le mobile le plus efficace, nous ne saurons jamais si à un esprit

comme celui de Jésus, la Galilée ne fournissait pas des aliments suffisants pour qu'il se formât; et de l'autre côté, si nous suivons les synoptiques, nous ne supprimons que les voyages pour les fêtes que Jésus est supposé avoir faits après son début public; de sorte que, précédemment et sans avoir encore commencé son ministère, il aurait pu avoir assisté plusieurs fois aux fêtes. On a prétendu ne pas pouvoir comprendre que Jésus, après être entré dans l'exercice de son ministère, se fût confiné pendant aussi long-temps en Galilée, au lieu de se transporter en Judée et à Jérusalem, théâtre bien plus convenable à cause du public plus nombreux et plus cultivé qu'il y devait trouver; mais depuis long-temps on a reconnu que, dans la Galilée, moins dépendante de la domination du sacerdoce et du pharisaïsme, au milieu d'une population simple et énergique, Jésus devait trouver plus d'accès. Ce put être pour lui un motif d'attendre qu'il y eût pris un pied solide par des travaux prolongés, avant de se tourner du côté de Jérusalem, qui, étant le centre du gouvernement sacerdotal et pharisien, devait lui opposer une plus forte résistance.

La difficulté est plus sérieuse, si l'on confronte la narration des synoptiques avec la loi mosaïque et la coutume juive. La loi prescrivait rigoureusement à tout Israélite de paraître annuellement devant Jehova aux trois fêtes principales (2. Mos., 23, 14 seq.); et, en raison du respect que Jésus professait pour les institutions mosaïques (Matth., 5, 17 seq.), on ne suppose pas sans peine que, durant tout le temps de son rôle public, il n'ait visité les fêtes qu'une fois (1). Cependant l'évangile de Matthieu, qui raconte ainsi la chose, quel que soit le jugement que nous portions sur le temps et le lieu de sa rédaction, a été certainement composé dans un cercle judéo-chrétien où l'on connaissait très bien ce que la loi exigeait d'un pieux Israélite, et où l'on devait sentir dans quelle opposition à la loi on

(1) Comparez Hug., *Eialeit. in das N. T.*, 2, S. 210.

embarrassait Jésus, si, durant le cours de son rôle public prolongé pendant plusieurs années, on ne rapportait qu'un voyage pour les fêtes, et si, dans le cas où les synoptiques ne supposeraient qu'un an de durée au ministère de Jésus, ce dont il sera question plus bas, on le faisait assister à Pâques seulement et omettre les deux autres fêtes. Ainsi, un cercle encore si voisin de la coutume juive ne trouvait rien de choquant à admettre que, pendant sa prédication, Jésus eût négligé toutes les fêtes, excepté une; on doit donc se demander si une telle autorité ne lève pas tous les doutes suscités à cet égard; et même, d'après la narration de Jean (6, 4), Jésus a manqué à visiter au moins une fête de Pâques célébrée pendant sa vie publique.

Mais un point est défavorable pour les synoptiques : comment Jésus, lors de son dernier séjour à Jérusalem, a-t-il pu, pendant la courte durée de la fête, se mettre en hostilité assez décidée avec le parti dominant de la capitale, pour que son arrestation et son exécution fussent ordonnées? Cela paraît inexplicable, si l'on repousse les dires de Jean, qui raconte que ces hostilités s'étaient engagées et peu à peu étendues lors des résidences antérieures et répétées de Jésus à Jérusalem (1). On a répondu que des docteurs de la loi et des pharisiens étaient attachés aux synagogues galiléennes (Matth., 9, 3; 12, 14); que ceux qui habitaient la capitale avaient la coutume de faire des tournées dans les provinces (Matth., 15, 1); qu'ainsi il existait un lien hiérarchique au moyen duquel on pouvait avoir juré, à Jérusalem, la mort de Jésus, long-temps avant qu'il n'y fût venu exercer publiquement son ministère. Mais, dans les synoptiques mêmes, il y a un passage où, contre leur propre supposition, ils font allusion à un séjour répété de Jésus à Jérusalem; c'est la phrase : *Jérusalem, Jérusalem..... combien de fois j'ai voulu réunir tes enfants..... et vous*

(1) Hug, l. c., S. 312 f.

n'avez pas voulu, ἱερουσάλημ, ἱερουσάλημ..... ποσάκις ἠθέλησα ἐπισυνάξει τὰ τέκνα σου.... καὶ οὐκ ἠθελήσατε. Ces paroles, que Luc met dans la bouche de Jésus avant qu'il n'eût même visité une seule fois Jérusalem depuis le commencement de sa vie publique (13, 34), n'ont aucun sens dans cet évangéliste; et chez Matthieu même, où elles sont mieux placées (23, 37), on ne voit pas comment Jésus, après une seule résidence de quelques jours, a pu en appeler à de fréquentes tentatives faites par lui pour gagner à sa cause les habitants de Jérusalem. Il semble que, pour trouver cette exclamation convenable, il faut admettre une série de séjours antécédents à Jérusalem, comme le quatrième évangile les indique. Les étroites liaisons de Jésus avec le conseiller hiérosolomitain Joseph d'Arimatee (Matth., 27, 57, et passages parallèles), et avec la famille de Béthanie (Luc, 10, 38 seq.; Joh., 11 et 12), conduisent à la même opinion (1). Il ne resterait plus d'autre expédient que de sacrifier ce qui, dans la narration des synoptiques, limite à quelques jours le séjour décisif de Jésus à Jérusalem, et de supposer qu'il fit une résidence plus prolongée dans la capitale (2). Cela entraînerait à admettre que Jésus se rendit dans la capitale ennemie assez long-temps avant la fête, par conséquent, sans la masse de ses adhérents galiléens; ce qui est beaucoup plus invraisemblable que la supposition de plusieurs voyages aux fêtes. De plus, Luc agglomère dans un seul voyage, qui est le dernier de Jésus, une foule d'événements et de discours qui semblent devoir être partagés entre les différents séjours que Jésus fit antérieurement à Jérusalem. Ainsi, on ne peut refuser au quatrième évangile de présenter, pour ce point, les choses en meilleur ordre.

Alors, pour expliquer le silence des synoptiques, il faut sup-

(1) De Wette, *exeg. Handb.*, 1, 3, S. 7; Tholuck, *Glaubwürdigkeit*, S. 303; Neander, *L. J.-Chr.* S. 383.

(2) (Weisse) *Blätter für literar. Unterhaltung*, 1856, No 62, S. 279, *Aum.*

poser que, dans la première tradition orale, les discours et les événements particuliers ne reçurent pas d'autre indication que celle-ci : tel ou tel discours a été prononcé, tel ou tel événement est arrivé, en Galilée, pendant le voyage, à Jérusalem; mais les détails plus précis ne furent pas transmis, par exemple pendant lequel des séjours dans la capitale tel fait a-t-il eu lieu, etc. Plus le temps s'écoula, moins on eut de moyens pour introduire secondairement ces distinctions; et l'on finit par jeter, en bloc, toute la matière évangélique dans trois grandes divisions : résidence en Galilée, voyage, séjour à Jérusalem (1).

§ LVI.

Résidence de Jésus à Capharnaüm.

Pendant le temps que Jésus passa en Judée, la capitale et ses environs étaient naturellement indiqués comme le théâtre principal de ses travaux; de même on pourrait croire que sa ville natale, Nazaret, aurait dû lui servir de résidence pendant son séjour en Galilée. Au lieu de cela, nous le trouvons, quand il n'est pas en voyage, établi à Capharnaüm. Les synoptiques désignent ce lieu comme *la ville propre*, ἡ πόλις, de Jésus (Matth. 9, 1; comparez Marc 2, 1); là était, d'après eux, *la maison*, οἶκος, où il se tenait habituellement (Marc, 2, 1. 3, 20; Matth. 13, 1. 36), et qui était peut-être la maison de Pierre (Marc 1, 29. Matth. 8, 14. 17, 25. Luc 4, 38). Dans le quatrième évangile, qui ne montre Jésus en Galilée que d'une manière très passagère, Capharnaüm n'est pas, non plus, le domicile de Jésus; et Cana paraît être plutôt le lieu avec lequel il avait le plus de relation. Après son baptême, c'est là qu'il vient d'abord (2, 1), et, cette fois, par une occasion spéciale; ensuite il s'arrête, quelque temps seulement, à Capharnaüm (V 12);

(1) Credner, Einleitung in das N. T. 1, S. 197 f.

étant revenu de son premier voyage à la fête, c'est de nouveau à Cana qu'il se rend; et même une cure qu'il opère, d'après les synoptiques, à Capharnaüm, est, suivant le quatrième évangile (4, 46 seq.), opérée, en effet, dans cette dernière ville, mais sans qu'il quitte Cana. Nous le retrouvons encore une fois dans la synagogue de Capharnaüm (6, 59). Les principaux disciples sont, non pas de Capharnaüm, comme le disent les synoptiques, mais ils sont, d'après le quatrième évangile, les uns de Cana (21, 2), les autres de Bethsaïda (1, 45). Ce dernier lieu est, au reste, avec Chorazin, mentionné aussi par les synoptiques comme un de ceux où Jésus a été le plus actif (Matth. 11, 21. Luc 10, 13).

Comment se fit-il que Jésus prit justement Capharnaüm pour centre de son séjour en Galilée? Marc n'en rend pas raison; mais il raconte, sans plus ample détail, que Jésus, après être revenu en Galilée, et après avoir appelé à lui les deux couples de frères pêcheurs, se rendit à Capharnaüm (1, 21). Matthieu (4, 13 seq.) donne pour motif qu'une prophétie de l'Ancien Testament avait dû être accomplie par là (Isaïe, 8, 23. 19, 1); motif dogmatique qui ne prouve rien dans le domaine historique. Luc croit en avoir trouvé la raison; et cette raison vaut la peine d'être écoutée. D'après lui, Jésus ne se fixe pas à Capharnaüm aussitôt après être revenu du baptême, mais il fait d'abord, à Nazaret, une tentative dont l'insuccès le décide à se tourner du côté de Capharnaüm. Luc nous raconte de la façon la plus dramatique comment Jésus, le jour du sabbat, se présenta dans la synagogue de Nazaret, et expliqua un passage des prophètes d'une manière qui excita l'admiration générale, mais qui provoqua aussitôt des réflexions méchantes sur la situation gênée de sa famille. Les Nazaréens étant mécontents que Jésus ne fît pas chez eux des miracles comme à Capharnaüm, il leur rappelle le peu d'estime que tout prophète rencontre justement dans sa patrie, et il les menace, par des

exemples pris à l'Ancien Testament, du retrait des bienfaits divins, qui seront accordés à des étrangers. Irrités de ce langage, ils le conduisent sur le penchant de la montagne pour le précipiter, mais il passe au milieu d'eux sans recevoir aucun mal (4, 16-30).

Les deux autres synoptiques connaissent aussi un voyage de Jésus à Nazaret; mais ils le mettent beaucoup plus tard, c'est-à-dire à l'époque où depuis long-temps Jésus exerçait son ministère dans la Galilée et résidait en particulier à Capharnaüm (Matth. 13, 54, seq.; Marc. 6, 1, seq.). Pour accorder les deux narrations, on avait coutume de dire (1) que Jésus, bien qu'il eût été reçu la première fois aussi mal que Luc le raconte, voulut encore essayer plus tard si son absence prolongée et la gloire qu'il s'était acquise depuis lors, n'avaient pas changé le jugement des Nazaréens, qui était un jugement de petite ville; essai qui ne réussit pas mieux que le précédent. Mais les deux scènes se ressemblent trop pour qu'il soit facile d'en empêcher la fusion. Des deux côtés, l'enseignement de Jésus dans la synagogue, enseignement qui est seulement décrit avec plus de détail dans Luc, excite la même impression, à savoir que les Nazaréens ne peuvent concevoir une telle sagesse dans le fils du charpentier Joseph; des deux côtés, Jésus s'abstient de faire des miracles, les deux premiers évangélistes en relèvent davantage la cause, c'est-à-dire l'incrédulité des Nazaréens; le troisième relève davantage le mauvais effet que les miracles produisent sur eux; des deux côtés enfin, Jésus exprime, comme un résultat de l'expérience, que le prophète est le moins estimé dans son propre pays; à quoi, dans Luc, il rattache de plus amples discours qui excitent les Nazaréens à des violences dont les deux autres narrateurs ne font pas mention. Ce qu'il y a de plus de décisif, c'est qu'aucun des deux récits ne souffre que

(1) C'est ce que fait Paulus, *exeg. Handb.*, 1, b, S. 403.

l'un passe avant l'autre; tous deux ont la prétention d'être relatifs à la première aventure de ce genre; car, dans les deux, s'exprime le premier étonnement des compatriotes de Jésus sur ses dons intellectuels qui se manifestent subitement, et qu'ils ne savent comment accorder aussitôt avec sa situation connue. La première supposition qui semblerait admissible, c'est que la scène décrite par Luc a précédé celle que racontent Matthieu et Marc; mais alors les Nazaréens n'auraient pas pu s'étonner pour la seconde fois, et dire: *d'où vient tant de sagesse à celui-ci?* πόθεν τούτῳ ἡ σοφία αὕτη; car ils en avaient déjà eu la preuve la première fois. Si, au contraire, la scène racontée par Luc avait été la seconde, ni eux ne pouvaient s'étonner de nouveau *des discours de la grâce*, λόγους τῆς χάριτος, que prononçait *le fils de Joseph*, υἱὸς Ἰωσήφ, ni Jésus ne pouvait dire: *aujourd'hui ce qui est écrit a été accompli dans vos oreilles*, σήμερον πεπλήρωται ἡ γραφή αὕτη ἐν τοῖς ὠσὶν ὑμῶν, sans rappeler, par une réflexion sévère, la scène précédente, dans laquelle il s'était agi déjà de l'accomplissement de l'Écriture, accomplissement qui n'avait été empêché que par leur dureté de cœur (1).

Par cet examen, les interprètes sont arrivés, pour la plupart, à penser qu'on a ici la même histoire, seulement placée et décrite d'une manière différente (2); et ils se demandent uniquement quel récit mérite la préférence. Quant à la place chronologique, celle que Luc assigne semble, au premier coup d'œil, avoir en sa faveur tous les titres à la préférence. Elle donne un motif dont on avait besoin pour expliquer le transport du domicile à Capharnaüm; l'étonnement des Nazaréens paraît aussi se comprendre d'autant

(1) C'est ce que Schleiermacher a particulièrement mis en lumière, über den Lukas, S. 65. Comparez Sieffert, über den Ursprung des ersten kanonischen

Evangeliums, S. 89; De Wette, exeg. Handb., 1, 2, S. 34.

(2) Olshausen, Fritzsche sur ce passage; Hase, Leben Jesu § 62; Sieffert, l. c.

mieux que le début de Jésus dans la vie publique était plus récent ; et , dernièrement encore , on a fait à Matthieu un reproche considérable d'avoir , en s'écartant de Luc , donné une fausse position à cette scène (1). Mais les trois narrations rapportent , toutes , une particularité qui permet difficilement de mettre l'événement d'aussi bonne heure. En effet , si Jésus se montra ainsi à Nazaret avant d'avoir fait , de Capharnaüm , le siège principal de son ministère , les Nazaréens ne pouvaient pas dire , comme Jésus leur fait dire dans Luc : *Tout ce que nous avons appris que tu as fait à Capharnaüm , fais-le aussi dans ta patrie* , ὅσα ἡκούσαμεν γενόμενα ἐν τῇ Καπερναούμ , ποιήσον καὶ ὧδε ἐν τῇ πατρίδι σου ; ils ne purent pas , non plus , s'étonner , comme on le lit dans Matthieu et Marc , des *puissances* de Jésus , δυνάμεις (2) , car , bien qu'elles soient réunies d'une façon embarrassante avec la *sagesse* , σοφία , éprouvée à Nazaret , ces puissances avaient dû s'être exercées ailleurs qu'à Nazaret , puisque Jésus n'avait encore fait que peu ou point de miracles dans cette dernière ville. Si donc les Nazaréens s'étonnaient des actes opérés à Capharnaüm et les voyaient d'un œil d'envie , Jésus devait avoir déjà résidé dans cette dernière ville , et ce n'est pas à la suite de la scène de Nazaret qu'il s'est rendu pour la première fois à Capharnaüm. Par là il devient manifeste que cette narration a été originellement faite pour une date postérieure , et qu'elle n'a été placée plus tôt que conjecturalement par Luc , qui fut assez loyal , si nous voulons , ou assez négligent pour laisser subsister la mention des actes opérés par Jésus à Capharnaüm , mention qui n'est convenable que si la narration est placée plus tard (3). Si donc , relativement à la date de la scène de Nazaret , l'avantage est du côté de Matthieu et de Marc ,

(1) Sieffert, l. c.

(2) Ce que ces *puissances* peuvent avoir été ne deviendra clair que plus

bas dans le chapitre sur les miracles de Jésus.

(3) Schleiermacher, l. c., S. 64.

nous restons dans l'incertitude sur le motif qui décida Jésus à se transporter de Nazaret à Capharnaüm ; à moins qu'on ne pense qu'il y fut déterminé soit par la circonstance que ses disciples les plus dévoués y avaient leur résidence, soit à cause de la plus grande affluence que cette ville présentait (1).

Des deux descriptions de la scène, celle de Luc a un plus grand développement ; et, comme celle que les deux autres évangélistes donnent n'est en comparaison qu'un abrégé, on en conclut ordinairement que la description de Luc est plus véritable et plus exacte (2). Examinons la chose de plus près. D'abord ce qui constitue le plus grand développement de la description de Luc, c'est qu'il ne se contente pas de parler, seulement en général, d'un enseignement que Jésus aurait donné dans la synagogue ; il cite de plus le passage de l'Ancien Testament sur lequel Jésus discourut, et le commencement de l'application qu'il en fit. Le passage est pris d'Isaïe, 61, 1. 2, où le prophète annonce le retour de l'Exil ; seulement les mots, *renvoie libres ceux qui sont brisés*, ἀποστεῖλαι τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει, sont pris du même prophète, mais au chapitre 58, 6. A ce passage, Jésus donne une interprétation messianique en déclarant que la prophétie a été accomplie par son apparition. Comment est-il tombé sur ce texte ? Là-dessus, on a fait diverses conjectures. On sait que plus tard, chez les Juifs, il y eut des chapitres de la Torah et des prophètes qui furent destinés à être lus dans la synagogue les jours de sabbat et de fête ; on a donc conjecturé que le passage d'Isaïe cité ici avait été fixé pour la lecture du sabbat ou de la fête d'alors. Le passage duquel sont empruntés ces mots : *renvoie*, etc., se lisait ordinairement dans la grande fête de la réconciliation. En conséquence, Bengel a supposé, comme appui principal de sa

(1) Comparez Theile, zur Biographie Jesu, § 21 ; Neander, L. J.-Chr., §. 386.

(2) Schleiermacher, §. 63.

chronologie évangélique, que l'aventure dont il est ici question eut lieu le jour de la réconciliation (1). Mais, si Jésus fit, dans cette fête, la lecture régulière, il ne put pas y introduire seulement quelques mots perdus du passage qui était destiné à être lu, et prendre la plus grande partie de la lecture dans un autre endroit; surtout il est impossible de démontrer que, dès le temps de Jésus, il fût prescrit de lire aussi quelques morceaux des prophètes (2). Si Jésus n'a pas trouvé, dans cette circonstance extérieure, le motif pour choisir le passage dont il s'agit, on se demande : y est-il tombé à dessein ou sans dessein? Plusieurs prétendent qu'il feuilleta le livre jusqu'à ce qu'il fut arrivé à l'endroit auquel il songeait (3). Mais Olshausen a pleinement raison, quand il dit que les expressions, *ayant ouvert le livre, il trouva l'endroit*, ἀναπτύξας τὸ βιβλίον εὔρε τὸν τόπον, indiquent qu'il trouva le passage, non en le cherchant à dessein, mais par la direction de l'Esprit divin. Sans doute il arrive souvent qu'en ouvrant un livre au hasard on rencontre un passage qui convient à la situation; sans doute on pourrait encore admettre que les évangélistes ont omis, dans la narration, pour la rendre plus imposante, de dire que Jésus avait cherché à dessein; mais, s'il est très croyable que Jésus avait l'habitude de se faire l'application de cette prophétie, il est certain qu'elle était présente à l'esprit des évangélistes comme accomplie en Jésus; et, de même que Matthieu l'aurait peut-être introduite en son nom par la formule, *afin que fût accompli*, ἵνα πληρωθῇ, et aurait dit que dès lors Jésus avait commencé son *annonciation* messianique, κήρυγμα, afin que la prophétie d'Isaïe, 61. 1. seq., fût remplie, de même on pourrait penser que Luc, qui aime moins cette formule, ou la tradition à laquelle il puisa, mit ce passage des prophètes dans la bouche même de Jésus au

(1) Ordo temporum, p. 220 seq.

(3) Paulus, l. c. mais aussi Lightfoot,

(2) Comparez Paulus, l. c. 1, b, 5. Horw, p. 765.

moment où il commença son rôle de Messie. En conséquence on ne peut décider lequel des deux récits est le plus fidèle.

Il est un autre trait qui, dans la description, met du côté de Luc l'avantage d'un plus grand développement, c'est le tableau dramatique de la scène de tumulte qui termina l'aventure; mais cette scène a embarrassé ceux-là mêmes qui donnent la préférence à son récit. Jésus, en appliquant à Nazaret des passages de l'Ancien Testament, l'exclut des bienfaits de son ministère, et cette exclusion irrite tellement les Nazaréens, qu'elle les entraîne à une tentative de meurtre contre lui (1). Mais la plus grande difficulté n'est pas dans une aussi vive irritation pour un aussi faible motif; elle est dans ce qu'ajoute l'évangéliste : *Jésus, passant au milieu d'eux, s'en alla*, διελθὼν διὰ μέσου αὐτῶν ἐπορεύετο, V. 30. Cette addition, au moins dans l'esprit du narrateur, ne s'explique pas par le regard dominateur de Jésus, comme Hase le prétend; ici encore Olshausen est dans le vrai quand il dit que l'intention de l'écrivain est de nous faire comprendre que Jésus passa sans mal au travers de ses ennemis furieux, parce que sa force divine enchaîna leurs pensées et leurs corps, parce que son heure n'était pas encore venue (Joh., 8, 20), et parce que personne ne pouvait prendre sa vie avant qu'il ne la donnât (Joh., 10, 18). Ce sont là des raisons qui nous empêcheront d'autant moins de méconnaître le travail de la légende qui, voulant embellir son histoire, se plut à représenter Jésus comme un personnage dont une main céleste écartait les ennemis, ainsi qu'elle les écarta jadis de Loth (1. Mos., 19, 11) et d'Elisée (2. Reg., 6, 18), ou plutôt, comme un personnage qui, en sa qualité d'être supérieur, se protégeait lui-même; à moins qu'on ne veuille admettre ici, comme dans les deux exemples de l'Ancien Tes-

(1) Contre Hase, *Leben Jesu*, § 62, 1, 2, S. 35; Neander, *L. J.-Chr.*, S. 415.
et Schleiermacher, *uber den Lukas*, S. 63, comparez De Wette, *exeg. Handb.*,

tament, une illusion produite par un brouillard, *illudere per caliginem*, ce que Tertullien défend déjà de faire (1). Donc, lors même que, déduction faite du coloris merveilleux donné à la scène, il pourrait être historique, que Jésus eut été en butte à une tentative de meurtre et y eut échappé, néanmoins il faut renoncer à l'assurance avec laquelle on n'hésitait pas à préférer le récit du troisième évangile à celui des deux premiers (2).

§ LVII.

Divergences des évangélistes au sujet de la chronologie de la vie de Jésus. Durée de son ministère public.

Dans la chronologie de la vie publique de Jésus, il faut distinguer la question de la durée totale, du classement des événements particuliers dans l'intervalle de cette durée.

Aucun de nos évangélistes ne dit expressément combien dura le ministère public de Jésus. Mais, tandis que les synoptiques ne fournissent rien d'où nous puissions tirer une conclusion à ce sujet, nous trouvons, dans Jean, quelques données qui paraissent nous autoriser à une détermination chronologique. Dans les synoptiques, rien ne marque combien de temps s'écoula depuis le baptême de Jésus jusqu'à son arrestation et son exécution; nulle part les mois ni les années ne sont distingués; et, s'il est dit une ou deux fois : *Après six jours ou deux*, μεθ' ἡμέρας ἕξ ou δύο (Matth. 17, 1; 26, 2), ces points fixes isolés, dans l'incertitude générale où ils flottent, ne donnent aucune sûreté. Au contraire, le quatrième évangile raconte plusieurs voyages de Jésus aux fêtes, se distinguant en cela des autres évangiles; et par là il suggère des déterminations chronologiques; car, autant de fois Jésus a paru à l'une de ces fêtes annuelles et notamment à celle de Pâques, autant il faut compter d'années

(1) Adv. Marc. 4, 8.

(2) Comparez De Wette, l. c.

pleines pour sa prédication publique, déduction faite de la première fête. Nous avons, dans le quatrième évangile, après le baptême de Jésus, d'abord une fête de Pâques qu'il visite (2, 13); et il semble qu'entre cette fête et le baptême peu de temps s'était écoulé (comparez 1, 29. 35. 44. 2, 1. 12). Mais la fête que Jésus visita immédiatement après (5, 1), et qui n'est désignée que d'une manière indécise, comme *une fête des Juifs*, ἑορτὴ τῶν ἰουδαίων, a été, de tout temps, la croix des chronologistes du Nouveau Testament. Elle est importante pour la détermination de la durée de la vie publique de Jésus, si c'est une pâques; car alors ce serait là la fin de la première année de son ministère public. Nous croyons volontiers que *la fête des Juifs*, ἡ ἑορτὴ τῶν ἰουδαίων, peut désigner Pâques de préférence; mais les meilleurs manuscrits n'ont pas d'article en cet endroit, et sans l'article, cette expression ne peut désigner que d'une manière vague une fête juive quelconque, que l'auteur ne veut pas nommer. Ce pourrait être aussi bien la Pentecôte, Purim, Pâques, ou une autre (1); mais dans le sens de l'auteur, il ne faut pas songer à une Pâques, car il n'aurait guère laissé cette fête, la plus grande de toutes, sans désignation plus précise, et, comme une fête de Pâques revient dès 6, 4, une année tout entière entre 5, 47, et 6, 1, aurait été passée sous silence (2). Paulus a expliqué les mots *mais la Pâques était voisine*, ἣν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα (6, 4), comme se rapportant rétrospectivement à la fête de Pâques, qui venait de passer; mais c'est un artifice d'exégèse trop violent; car il avoue lui-même que, chez Jean, cette phrase signifie toujours ailleurs la fête immédiatement prochaine (2, 13; 7, 2; 11, 55); et c'est aussi ce qu'elle doit signifier naturellement, à moins que le contraire ne résulte

(1) Les différentes opinions sont comparées dans Hase, L. J., § 53; Lücke, Comm. 2. Ev. Joh. 2, 5. 2 ff.

(2) Voyez Lücke et De Wette sur ce passage.

clairement du contexte. Ainsi ce n'est qu'à 6, 4, que nous avons la seconde fête de Pâques, de laquelle, au reste, il n'est pas dit si Jésus la visita. Puis, mention faite de la fête des Tabernacles et de celle de la Dédicace, l'évangéliste (11, 55; 12, 1) nomme la dernière Pâques à laquelle Jésus ait assisté. Ainsi, d'après notre opinion sur 5, 1 et 6, 4 de Jean, nous aurions, pour la vie publique de Jésus, deux années, plus l'intervalle écoulé entre son baptême et la première fête visitée par lui (1). Le même compte est trouvé par ceux qui, comme Paulus, voyant une pâques dans 5, 1, ne voient dans 6, 4 qu'une indication rétrospective de cette même fête. Au contraire, l'ancienne opinion des Pères de l'Église, qui entendaient les deux passages cités de deux pâques différentes, était qu'il fallait compter trois années pleines. Remarquonsque, par le calcul qui donne deux ans et quelque chose, nous n'obtenons qu'un *minimum* de la durée, d'après Jean, de la vie publique de Jésus; car nulle part l'évangéliste n'indique qu'il ait voulu noter toutes les fêtes qui tombent dans cet intervalle, et en particulier celles que Jésus ne visita pas; et nous, de notre côté, du moment que nous ne supposons pas d'avance que l'apôtre Jean est l'auteur du quatrième évangile, nous n'avons pas de garantie qu'il ait connu toutes celles que visita Jésus.

On dit assez souvent, en regard de ce calcul de Jean, que les synoptiques donnent des motifs pour borner la vie publique de Jésus à un an (2), mais cela ne repose que sur la supposition que Jésus ait dû visiter toutes les fêtes de pâques. Or cette opinion est réfutée par la narration de Jean lui-même, d'après qui Jésus laissa passer la fête de Pâques, citée 6, 4, sans y assister; et ici, il n'y a pas à dire que peut-être le narrateur a-tu un voyage réellement fait par Jésus; car depuis 6, 1, où Jésus est sur la rive orientale du lac de Tibériade, jus-

(1) Comparez Hase, l. c.; Theile z. Biog. J. § 20; Neander, L. J.-Chr. 5. 380, 430 ff.

(2) Par exemple, Winer, b. Realw., 1, S. 666.

qu'à 6, 17 et 59, où il se rend à Capharnaüm, jusqu'à 7, 1, où, pour éviter la Judée, il fait des excursions en Galilée, jusqu'à 7, 2, et 10, où il se rend à Jérusalem pour la fête des Tabernacles, la narration de l'évangéliste se suit tellement qu'il y a nulle place pour y intercaler une visite à la fête de Pâques. Par les synoptiques, pris en eux-mêmes, nous ne savons absolument pas combien de temps a duré la vie publique de Jésus, et si l'on ne consultait qu'eux, son ministère aurait pu être de plusieurs années aussi bien que d'une seule; seulement il faudrait admettre que c'est dans la dernière année seulement qu'il fit le voyage de Jérusalem pour assister à la fête de Pâques. A la vérité, dès les premiers temps, quelques uns des hérétiques (1) et des Pères de l'Église (2), les plus anciens, ont parlé d'un rôle public de Jésus qui n'avait duré qu'un an; mais ce n'est pas à cause du silence des synoptiques sur des voyages antérieurs faits par Jésus pour assister aux fêtes, qu'ils ont tiré cette induction; elle résulte de quelque chose de tout-à-fait accidentel, et ces Pères de l'Église le donnent eux-mêmes à entendre, lorsque, pour la justifier, ils invoquent un passage d'Isaïe (61, 1, seq.); passage que Jésus (Luc, 4) s'applique aussi à lui-même. Dans ce passage il est question d'une *année agréable du Seigneur*, ἐνιαυτὸς Κυρίου δευτέρου, que le Prophète, ou, d'après l'interprétation évangélique, le Messie a la mission d'annoncer. Prenant cette expression dans le sens étroit de la chronologie, ils en vinrent à admettre que le Messie n'avait prêché que pendant un an; opinion qui était, en effet, plus facilement conciliable avec les synoptiques qu'avec Jean, dont la narration servit bientôt dans l'Église à rectifier ce calcul jugé fautif.

(1) Iren. Adv. Hær., 1, 1, 5. 2, 35. 38 (ed. Grabe) au sujet des Valentiniens. Clem. hom., 17, 19.

(2) Clem. Alex. Stromat. 1, p. 174,

ed. de Würzburg, 340 Sylb.; Orig. de principp., 4, 5, comparez Homil. in Luc, 32.

Cette estimation, la plus basse de la durée de la vie publique de Jésus, est dans un contraste frappant avec une autre assertion également très ancienne, d'après laquelle Jésus, baptisé, il est vrai, dans sa trentième année, n'était pas très loin, lorsqu'il fut crucifié, de sa cinquantième (1).

Mais cette assertion repose aussi sur un simple malentendu. *Les anciens qui avaient eu en Asie des conférences avec Jean, le disciple du Seigneur*, πρεσβύτεροι οἱ κατὰ τὴν Ἀσίαν ἰωάννη τῷ τοῦ Κυρίου μαθητῇ συμβεβηκότες, et dont Irénée invoque le témoignage quand il dit que *telle est la tradition de Jean*, παραδεδωκέναι ταῦτα τῷ ἰωάννῃ, ne lui avaient pas donné d'autre renseignement, si ce n'est que le Christ avait enseigné, *etatem seniore habens*. Quand Irénée dit que cet *etatem senior* est l'âge de quarante à cinquante ans, c'est une conclusion qui lui est particulière, fondée seulement sur ce que, d'après Jean, 8, 57, les Juifs disent à Jésus sous forme d'objection : *Tu n'as pas encore cinquante ans, et tu as vu Abraham?* πεντήκοντα ἔτη οὕτω ἔχεις, καὶ Ἀβραὰμ εὐωρακας; Ce langage, suivant Irénée, ne pouvait être tenu qu'à un homme qui, ayant dépassé quarante ans, n'a pas encore atteint sa cinquantième année; mais les Juifs pouvaient bien dire, même à un homme âgé de trente et quelques années, qu'il était beaucoup trop jeune pour avoir vu Abraham, attendu qu'il n'avait pas encore atteint la cinquantième année, qui accomplissait, d'après les Juifs, l'âge viril (2).

Ainsi, nous ne savons pas exactement par nos évangiles combien de temps a duré la vie publique de Jésus; tout ce que nous pouvons dire, c'est que, si nous suivons le quatrième évangile, il n'est pas permis d'en estimer la durée au-dessous d'un peu plus de deux ans.

(1) Irén., Adv. Hæres., 2, 22, 5, seq.
Comparez la remarque de l'Introduction
de Credner, 1, S. 205.

(2) Lightfoot et Tholuck sur ce passage.

En face de ce *minimum*, nous avons un *maximum* dans une indication que donne Luc, 3, 1, seq. et 23; pour cela, il faut l'entendre en ce sens, que le baptême de Jésus tombe dans la quinzième année du règne de Tibère, et, partant de là, ajouter que, lors de l'exécution de Jésus, Ponce-Pilate était encore procurateur (1). Or Ponce-Pilate fut rappelé de son poste l'année de la mort de Tibère (2); Tibère régna plus de sept ans après la quinzième année de son règne (3); par conséquent, sept ans seraient le *maximum* pour la durée de la vie publique de Jésus après son baptême (4).

§ LVIII.

Essais d'une classification des événements particuliers de la vie publique de Jésus.

Pour classer chronologiquement les différents événements qui se sont passés dans l'intervalle écoulé depuis le baptême

(1) C'est ce que témoigne Tacite, *Ann.*, 15, 44.

(2) Joseph., *Antiq.* 18, 4, 2.

(3) Sueton. *Tiber.* c. 73; Joseph., *Antiq.*, 18, 6, 10.

(4) Au sujet de ce qui précède, Tholuck assure que j'ai fait la découverte que, d'après Luc, l'enseignement public de Jésus a duré sept ans, et que j'explique la chose comme si Luc plaçait réellement sa mort dans la septième année de son ministère (S. 205 f.) C'est là une misérable chicane; celui qui parle d'un *maximum* met-il ce terme comme réel, et ne le met-il pas comme simplement possible? Quel est l'endroit où je dis que Luc (et pourquoi donc Luc? il n'est question exclusivement de lui que pour la date, que lui seul aussi donne, du commencement de la vie publique de Jésus, dont la fin est placée par tous sous Pilate), quel est l'endroit où je dis que les évangélistes font arriver la mort de Jésus dans la dernière année de Pilate? Je n'ai

dit qu'une chose, et elle est restée sans réfutation, c'est que, ni Jean ne donnant clairement à entendre que l'enseignement de Jésus n'a pas duré au-delà de deux ou trois ans, ni aucun des autres évangélistes ne précisant dans quelle année de Pilate Jésus a été exécuté, il se pourrait, ce qui est le cas extrême des suppositions, que cette exécution eût eu lieu seulement dans la dernière année. Et c'est après avoir lu avec si peu d'attention et avoir si mal entendu un passage de son adversaire, que Tholuck ne craint pas de parler d'un *jeu méchant* auquel celui-ci aurait visé. Osiander, d'une manière qui n'est pas plus justifiable (S. 151) prétend que je nie la destination de l'évangile de Matthieu pour des chrétiens de la Palestine; or, la seule chose dont j'ai douté, p. 469, c'est que cet évangile eût été spécialement destiné à des chrétiens de la Judée et de Jérusalem, et ne l'eût pas été également à des chrétiens de la Galilée.

de Jésus jusqu'à l'histoire de la passion, il est nécessaire, en raison du rapport particulier des synoptiques à l'égard de Jean, de soumettre les deux parties, d'une part à un examen isolé, d'autre part à un examen comparatif.

Dans l'examen comparatif, si une conciliation était possible, les voyages que, d'après Jean, Jésus fit pour visiter les fêtes, devraient fournir les compartiments dans lesquels on rangerait les matériaux fournis par les synoptiques; il faudrait en même temps qu'à chaque fois, entre deux de ces voyages et les événements arrivés à Jérusalem qui s'y rattachent, s'intercalât une partie des événements arrivés en Galilée. Pour que cette classification pût s'opérer avec quelque sûreté, deux choses seraient nécessaires : l'une du côté des trois premiers évangélistes, c'est que, toutes les fois qu'il est question, dans le quatrième, d'un séjour à Jérusalem en raison d'une fête, ils indiquassent un voyage de Jésus hors de la Galilée; l'autre du côté de Jean, c'est qu'il distribuât, ou au moins indiquât, entre les différentes fêtes, les mêmes événements de Galilée que les synoptiques racontent d'un seul trait. Mais, on l'a vu plus haut, les synoptiques ne parlent pas de voyages faits hors de la Galilée; et Jean, comme on sait, ne concorde qu'en deux ou trois récits avec les autres évangélistes dans l'intervalle écoulé entre le baptême de Jésus et les derniers événements. Jean (3, 24) dit qu'au moment de l'entrée de Jésus dans la vie publique, *Jean n'avait pas encore été jeté en prison*, ὅπω ἦν βέβηκμενος εἰς τὴν φυλακὴν τοῦ ἰωάννου; or Matthieu (4, 12) ne fait revenir Jésus en Galilée qu'après l'arrestation de Jean-Baptiste; on a coutume d'en conclure que Matthieu raconte le retour en Galilée qui suivit, non le baptême, mais la première fête de Pâques (1); mais Matthieu place manifestement en Galilée le début du rôle public de Jésus; par conséquent, il ne

(1) Comparez Paulus, *Leben Jesu*, 1. 2, S. 214 f.

suppose pas que ce rôle eût déjà commencé auparavant à Jérusalem lors de la fête de Pâques : l'indication que donne le quatrième évangéliste est donc loin de servir de terme de conciliation entre les synoptiques et lui ; c'est au contraire une preuve de leur complète incompatibilité. Une autre coïncidence se trouve plus loin ; mais elle est un objet de doute pour la plupart : elle est relative à la guérison du fils d'un *seigneur de la Cour*, βασιλιῶς, d'après Jean, 4, 46, seq., ou du serviteur d'un *centurion*, ἐκπτόνταρχος, Matth., 8, 5, seq., Luc, 7, 1, seq. Jean la met immédiatement après le retour, en Galilée, de Jésus, qui avait prolongé son séjour en Judée et à Samarie pendant et après la première fête de Pâques. Il faudrait donc que les synoptiques, immédiatement avant le récit correspondant, eussent une indication du premier voyage fait par Jésus pour visiter la fête ; mais on n'y trouve pas même un joint où l'on puisse intercaler ce voyage ; car, d'après les synoptiques, cette cure est opérée après que Jésus eut prononcé le discours de la montagne ; et ce discours, nommément d'après Matthieu, avec lequel Luc s'accorde aussi, est le point culminant d'une série non interrompue, autant qu'on peut le voir, d'actes qui se passent tous en Galilée. Ainsi, en ce point, la chronologie des trois premiers évangélistes n'est pas secourue par celle du quatrième ; car il n'y a nulle part un joint où la narration du dernier puisse s'engrener dans celle des premiers. Une autre coïncidence plus caractérisée se rencontre dans les récits de la multiplication des pains et de la marche sur la mer, récits qui tiennent l'un à l'autre (Joh., 6, 1 — 21 ; Matth., 14, 14 — 36 et passages parallèles). Jean (6, 4) les met immédiatement avant la seconde Pâques, non visitée par Jésus. Mais ici les points de commencement et de terminaison des récits sont, des deux côtés, si complètement différents, qu'il faut dire : ou Jean ou les synoptiques les ont placés dans un faux enchaînement. Jésus, d'après Matthieu,

se retire de Nazaret, en tout cas de Galilée, sur la rive opposée du lac, où aussitôt s'opère la multiplication des pains; mais, d'après Jean, il vient de Jérusalem et de Judée. Dans les deux premiers évangiles, après la multiplication des pains, il se rend dans une contrée où il était moins connu, et même, pour montrer qu'il l'était peu dans ce pays, Matthieu (V. 34), et Marc (V. 54), remarquent expressément que les gens découvrirent qui il était; mais, selon Jean, il se rend directement à Capharnaüm, ville où il était le plus connu. Nous ne savons donc pas si l'événement en question n'est pas mis trop tôt ou trop tard par les synoptiques ou par Jean; et nous ne pouvons calculer combien de récits des synoptiques doivent être placés avant, et combien doivent être placés après la seconde Pâques, qui coïncide avec la multiplication des pains. Là se terminent les coïncidences dans l'intervalle qui précède le dernier voyage de Jésus; et, si elles sont trop peu sûres pour promettre même une simple division des matériaux synoptiques par les deux fêtes de Pâques, comment espérer, par le moyen des voyages de Jésus à la *fête des Juifs*, ἐορτῇ τῶν ἰουδαίων, à la fête des Tabernacles, et, si cela est un voyage particulier, à la fête de la Dédicace, comment espérer, disons-nous, de classer chronologiquement la série des récits galiléens qui se suivent sans interruption dans les trois premiers évangiles? Or, c'est là le but qu'a poursuivi jusqu'à ces derniers temps une suite de théologiens avec une sagacité et une érudition dignes d'être appliquées à un travail moins ingrat (1). En conséquence, des savants sans préjugé, voyant que le récit des trois premiers évangiles offre trop peu d'éléments propres à diriger, avec quelque sûreté, une pareille classification, se sont décidés à reconnaître qu'aucune des conciliations tentées

(1) Voyez en particulier les travaux de Paulus dans les *Excursus chronologici* de son *Commentaire* et de son *Manuel d'exégèse*; de Hug dans l'*Introduc-*

tion au Nouveau Testament, 2, p. 2, 233 et suiv.; et d'autres que M. Her mentionne dans son *bibl. Realwörterb.*, 1, p. 667.

jusqu'à ce jour entre les évangiles n'a le droit d'être tenue pour autre chose qu'un tissu de conjectures historiques (1).

Reste à examiner la valeur chronologique des synoptiques, indépendamment de Jean; or, ils divergent souvent entre eux dans l'ordre des événements; aucun ne garde complètement la vraisemblance de son côté, de sorte que chacun d'eux présente bon nombre d'erreurs chronologiques qui ôtent toute confiance en son exactitude sur ce point. On a soutenu qu'en rédigeant leurs livres ils n'avaient songé à aucun ordre chronologique précis (2); quand on considère, dans son ensemble, leur manière de narrer, on trouve que cette assertion est vraie, en ceci du moins que leurs récits pour l'intervalle de temps écoulé depuis le baptême jusqu'à la passion ressemblent absolument à une collection d'anecdotes (3), collection qui généralement est faite par voie d'analogie et d'association d'idées. Cependant il faut faire une distinction: c'est que *nous*, en examinant le contenu des récits, et en comparant les formules de transition indécises et uniformes qu'ils emploient, nous pouvons conclure que l'intelligence de l'ordre chronologique de ce qu'ils racontaient leur a manqué; tandis que eux, *les auteurs*, se sont flattés de donner un récit chronologique (4), comme on le voit par le caractère de la plupart de ces formules de transition,

(1) Winer, l. c.; Lücke, Comm. 7. Joh., 1, S. 526; comparez Kaiser, biblische Theologie, 1, S. 254, Anm.; le mémoire *Sur les différentes considérations*, etc., dans Bertholdt's, krit. Journal, 5, S. 239. Olshausen aussi en convient, bibl. Comm., 1, S. 25 f.

(2) Olshausen, bibl. Comm., 1, S. 52 ff.

(3) Quoiqu'on se soit fort scandalisé de cette expression empruntée à Lessing, par laquelle j'ai caractérisé les parties constituant les narrations évangéliques, je dois pourtant la conserver jusqu'à ce qu'on m'en ait montré une plus

convenable pour des histoires isolées qui, contenant chacune en soi leur trait particulier, se transmettent de bouche en bouche. L'expression dont je me suis servi caractérise seulement cette forme et ce mode de propagation; le contenu peut être aussi bien ce qu'il y a de plus élevé que ce qu'il y a de plus bas.

(4) Schneckenburger, Beiträge, S. 25 ff.. De Wette, exeg. Handb., 1, 1, S. 2 dit: Il semble que l'ordre chronologique a été sacrifié, soit de première, soit de seconde main, au besoin de rendre le tableau frappant, conformément à l'unité de temps et de lieu.

qui, quelque indécises qu'elles soient, ont la prétention d'être chronologiques. Ces transitions sont de la forme suivante : *au moment où il descendit de la montagne*, κατεβάντι ἀπὸ τοῦ ὄρους ; *s'éloignant de là*, παράγων ἐκείθεν ; *pendant qu'il prononçait ces paroles*, ταῦτα αὐτοῦ λαλοῦντος ; *dans ce jour*, ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ ; *alors*, τότε ; *et voici que*, καὶ ἰδοὺ, etc.

Jean, à la vérité, relativement à la chronologie de ses récits, qui pour la plupart lui sont propres, n'est pas soumis à un pareil contrôle basé sur d'autres récits ; sa narration ne manque pas, non plus, d'enchaînement, et elle procède avec continuité. Nous ne pouvons donc juger son ordre chronologique qu'en nous demandant : Le développement progressif de la cause et du plan de Jésus, tel que le quatrième évangile l'expose, est-il croyable, examiné intrinséquement et comparé aux renseignements qui, puisés dans les autres évangiles, peuvent servir à la discussion ? La réponse est subordonnée à l'examen suivant.

QUATRIÈME CHAPITRE.

JÉSUS COMME MESSIE (1).

*

§ LIX.

Jésus le fils de l'homme, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.

En traitant du rapport dans lequel Jésus s'était mis à l'égard de l'idée messianique, nous pouvons distinguer ce qu'il disait relativement à sa propre personne, de ce qu'il disait relativement à l'œuvre entreprise par lui.

L'expression la plus ordinaire par laquelle Jésus, d'après les évangiles, se désigne lui-même, est *le Fils de l'homme*, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου; l'expression correspondante en hébreu, בֶּן-אָדָם, *Fils d'Adam*, est, dans l'Ancien Testament, une désignation extrêmement générale de l'homme; et, dans la bouche de Jésus, on pourrait aussi vouloir l'entendre de cette manière. Cela conviendrait dans quelques passages, par exemple, quand Jésus (Matth., 12, 8) dit : *car le Fils de l'homme est maître du sabbat*, κύριος γάρ ἐστι τοῦ σαββάτου ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου; on pourrait, avec Grotius, entendre ce passage comme signifiant que l'homme est maître du sabbat, surtout si on y compare Marc, dans lequel (2, 27) se trouve auparavant cette proposition : *Le sabbat a été fait pour l'homme, et non l'homme pour le sabbat*, τὸ σάββατον διὰ τὸν ἄνθρωπον ἐγένετο, οὐχ ὁ ἄνθρωπος διὰ τὸ σάββατον. Mais la plupart des autres passages se rapportent à un homme particulier. Ainsi, quand Jésus (Matth., 8, 20),

(1) Ce qui se rapporte spécialement à l'idée du Messie souffrant, mourant et

ressuscité, est exclu de ce chapitre et réservé à l'histoire de la Passion.

pour faire comprendre au *scribe*, γραμματεὺς, qui veut le suivre, les difficultés attachées à une pareille position, lui dit que *le Fils de l'homme n'a pas où poser la tête*, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἔχει, ποῦ τὴν κεφαλὴν κλίνει, il a dû vouloir désigner ici un homme particulier, l'homme que le scribe offrait de suivre, c'est-à-dire Jésus lui-même. On a essayé d'expliquer comment cette expression pouvait avoir ce sens, et l'on a dit que Jésus, d'après la manière orientale, se désignait ainsi à la troisième personne pour éviter le moi (1). Mais, quand on veut être entendu, on ne se désigne à la troisième personne qu'autant que la désignation est précise et n'est applicable à aucun des assistants, excepté celui qui parle, par exemple, quand le père, le roi parle de lui-même en cette façon; ou, si la désignation est indécise en elle-même, il faut qu'un pronom démonstratif vienne en aide pour la préciser. Par conséquent, l'expression *homme* étant la plus générale de toutes les désignations, celui qui voudrait parler de lui-même ne serait pas reçu à s'en servir. On peut accorder qu'une fois ou l'autre un geste indicatif tiendra lieu du pronom démonstratif et suffira; mais que Jésus, dans le grand nombre de fois qu'il a employé cette expression, ait toujours eu besoin de recourir à un signe explicatif, et surtout que les narrateurs, à qui manquait la possibilité de retracer le signe explicatif, n'aient pas éclairci le vague de l'expression à l'aide d'une addition démonstrative, c'est ce qui n'est pas concevable. Si Jésus et les narrateurs ont également trouvé inutile le soin d'ajouter quelque éclaircissement, l'expression a dû contenir en elle-même un sens précis. Or, ici, quelques uns pensent que Jésus a voulu, par ces mots, se désigner comme l'homme par excellence, l'homme idéal (2); mais il n'y a aucune trace que

(1) Paulus, exeg. Handb. 1, b. S. 465; Fritzsche, in Matth., p. 320.

d'après Herder, Köster im Immanuel, S. 265.

(2) C'est ce que, par exemple, pense,

cette expression ait eu cette signification du temps de Jésus (1), et l'on y trouverait plus facilement la signification opposée, celle d'un homme humble et méprisé; aussi, beaucoup ont-ils supposé que tel en était le sens dans la plupart des passages où Jésus se nomme ainsi (2). Remarquons qu'avec cette acception aussi le pronom démonstratif serait nécessaire; mais, indépendamment de cette remarque, s'il est des passages, tels que dans Matthieu, 8, 20, dans Jean, 1, 52, où une pareille interprétation convient, il en est d'autres, au contraire, tels que ceux où il est question de l'*ascension au ciel*, ἀναβήσκειν εἰς τὸν οὐρανόν, Jean, 3, 13, du *jugement*, κρίσις, Jean, 5, 27, comme d'un privilège du *Fils de l'homme*, υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, qui indiquent bien plutôt un être d'une nature supérieure. De même, quand, suivant Matthieu, 10, 23, les disciples, envoyés en mission, reçurent l'assurance qu'avant d'avoir parcouru toutes les villes d'Israël, ils verraient arriver le Fils de l'homme, cette assurance n'a de poids qu'autant que cette expression désigne un personnage considérable. On comprend quelle dignité et quel personnage cette expression désignait quand on compare le passage de Matthieu, 16, 28, où il est également question de la *venue* du fils de l'homme, ἔρχεσθαι, mais avec l'addition, *en son règne*, ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ. Cette addition ne pouvant signifier que le règne messianique, le fils de l'homme ne peut signifier que le Messie.

Matthieu, 26, 64, et les passages parallèles, font voir comment une expression aussi peu précise en apparence a pu justement désigner le Messie. Il s'agit de l'arrivée du Fils de l'homme *sur les nuages du ciel*, ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ. C'est une allusion évidente au passage de Daniel, 7, 13 seq., où, après avoir traité de la destruction des quatre bêtes, l'auteur dit: Je regardai dans des visions nocturnes, et voici

(1) Comparez Lücke, Comm. zum Joh. 1, S. 397 f.

(2) Par exemple, Grotius.

que, avec les nuages du ciel, vient comme le fils d'un homme (כֶּבֶד אֱנוֹשׁ, *des vñs ἀνθρώπου*, LXX), et on l'amena devant les anciens des jours, et lui furent donnés la splendeur et le royaume, afin que tous les peuples le servissent, et sa domination est une domination éternelle. Les quatre bêtes (V. 17 et seq.) ont été interprétées des quatre grands empires, dont l'empire macédonien, avec sa branche, celui de Syrie, est le dernier. Après leur chute, l'empire doit être donné pour des temps éternels au peuple de Dieu; par conséquent, celui qui vient dans les nuées ne peut être entendu que d'une personification du peuple saint (1), ou d'un chef d'origine céleste qui se mettra à la tête de ce même peuple, c'est-à-dire un être messianique, et cette dernière interprétation est, parmi les Juifs, l'interprétation ordinaire (2). Deux traits appartiennent au personnage ici décrit. L'un qu'il a ressemblé à un homme, l'autre qu'il est venu dans les nuées du ciel; or, avec la qualité qui lui est attribuée, ce n'est pas le premier trait, c'est le second qui le caractérise; de sorte que, mise en regard, l'expression hébraïque כֶּבֶד אֱנוֹשׁ, *comme le Fils de l'homme*, ne peut avoir que deux significations : ou bien elle veut dire que le personnage venant du ciel n'apparaîtra pas pour cela sous une forme surhumaine, par exemple sous celle d'un ange, mais qu'il se montrera sous la forme d'un homme; ou bien elle paraît susceptible d'annoncer que l'empire des saints, qui est espéré, sera plein d'humanité, par opposition avec l'inhumanité des empires antérieurs, symbolisée dans les formes des animaux (3). Plus tard, il est vrai, les Juifs ont emprunté à ce passage un trait plus essentiel pour désigner le Messie, en lui imposant le nom d'Anani à cause de sa venue *avec les nuées du ciel*, עֲנִי שָׁמַיָא (4).

(1) C'est ce que pensent, parmi les Juifs, Abenesra. Voyez Haevernick, *Comm. zum Daniel*, S. 244.

(2) Schöttgen, *Horæ*, 2, p. 63, 73; Haevernick, l. c., S. 245 f.

(3) Voyez les principales opinions dans Haevernick, l. c. S. 242 f.

(4) Schöttgen, *Horæ*, 2, p. 73.

Cependant il est aussi tout-à-fait conforme au goût juif de faire servir à la désignation permanente d'une personne ou d'une chose un trait accessoire, comme ici la comparaison avec un fils d'homme (1). L'expression, *le Fils de l'homme*, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, devait donc rappeler le passage de Daniel, que l'on rapportait au Messie; et Jésus n'a pu l'employer si souvent et dans des occasions qui indiquaient le Messie, sans vouloir le désigner par ces mots.

C'est aussi de cette manière que les Juifs entendaient l'expression. Jésus leur parlant (Joh., 12, 34) de l'élévation du fils de l'homme (2), ils objectent qu'ils savent par la loi que le Messie demeure dans l'éternité; Jésus alors dit du fils de l'homme qu'il doit être élevé, c'est-à-dire mourir sur la croix; les Juifs, demandant quel est donc *ce fils de l'homme*, supposent évidemment l'identité du Messie et du *fils de l'homme*, et, s'ils ont un moment d'incertitude, c'est que Jésus attribue au fils de l'homme une destinée contradictoire aux idées qu'ils avaient du Messie. On a donc tort de conclure de ce passage que l'expression dont il s'agit ici a été, en tant qu'elle désignait le Messie, inintelligible pour les Juifs qui s'entretenaient avec Jésus (3); cependant il est frappant qu'excepté Jésus lui-même et Étienne (Act. Ap., 7, 56, le passage de l'Apocalypse 1, 13, n'appartient pas ici), personne dans le Nouveau Testament ne se sert de cette expression pour désigner en sa dignité propre. Ajoutez que, dans le passage de Matthieu, 16, 13 seq., Jésus demande à ses disciples: *Quel est ce fils de l'homme que l'on dit que*

(1) Que l'on songe seulement à la désignation de l'élégie davidique (2. Sam. 1, 17 seq.) par מֶלֶךְ, et à la dénomination du Messie comme מָלִיךְ. Si Schleiermacher avait voulu prendre en considération cette manière juive de dénommer, il n'aurait pas pu accuser de singularité l'idée de rattacher l'expression *Fils de l'homme* au passage de Daniel. (Glaubensl., § 99, S. 99. Anm.).

(2) Jean lui avait fait dire inexactement *moi*, ἐγὼ, mais immédiatement il suppose lui-même la dénomination de *Fils de l'homme*, υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, comme, dans 8, 28. Comparez Tholuck sur ce passage.

(3) Ammon, Fortbildung, 1, S. 236; Tholuck, Comm. 7. Joh., S. 80. Voyez au contraire Neander, L. J., -Chr. S. 139.

je suis ? τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι, τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ; et, après avoir appris les différents avis que l'on avait sur ce sujet, il ajoute : Vous, qui dites-vous que je suis ? ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι ; sur quoi Pierre exprime la conviction que Jésus est le *Christ*, Χριστός. Par ce passage aussi, il devient vraisemblable que la désignation de *fils de l'homme* n'était pas, du moins, la désignation ordinaire pour le Messie ; car c'eût été une question singulière que de dire : Qui croyez-vous que je suis, moi qui suis le Messie ? Mais il était convenable de demander : Qui croyez-vous que je suis, moi qui ai l'habitude de me désigner par l'expression particulière de *fils de l'homme* (1) ?

A côté de cette désignation favorite de sa personne et de sa dignité, la désignation propre de *Messie*, de *Christ*, s'éclipse beaucoup dans les discours de Jésus. Il se fait reconnaître comme tel par la Samaritaine (Joh., 4, 26) ; il accepte avec bienveillance la déclaration de Pierre (Matth., 16, 16 seq.) ; à la demande des Juifs (Joh., 10, 24 seq.), et plus tard du grand-prêtre, s'il est le Christ, il répond affirmativement (Matth., 26, 63 seq.) ; mais dans ses propres discours où il parle spontanément, il n'aime pas cette dénomination (Joh., 17, 3 ?). De même, il se laisse donner, à la vérité, par d'autres, le titre de *fils de David*, υἱὸς Δαβὶδ, titre qui était usité aussi pour le Messie (Matth., 9, 27 et ailleurs) ; mais lui-même n'en parle que de la manière sceptique que l'on connaît, dans la question de controverse adressée aux Pharisiens (Matth., 22, 41 seq.) (2).

Si l'on demande pourquoi Jésus évitait ces deux dénominations, le motif en est facile à concevoir pour la dernière ; car au nom *fils de David* se rattachaient tous les souvenirs et toutes les espérances politiques que Jésus ne pouvait écarter avec trop de soin. Il y avait quelque chose

(1) Comparez De Wette sur ce passage.

(2) Comparez Ammon, I. c., S. 251.

de semblable dans la qualification de Messie ou Christ; elle était également confondue, d'une manière difficilement séparable, avec l'idée politique qu'on se faisait ordinairement du Messie. Il est vrai que, dans Daniel, la domination du monde est aussi donnée au fils de l'homme; mais tout d'abord l'idée est placée à une plus grande hauteur, et, par cela seul que cette qualification était peu usitée, elle était plus propre à servir de point de départ pour une nouvelle idée du Messie.

Il n'est pas aisé de déterminer quelle idée particulière Jésus attribuait à cette expression. Voulait-il faire remarquer que, malgré sa divinité, il était cependant un homme véritable (1)? Cela ne serait vraisemblable qu'autant que ses contemporains eussent été imbus d'une opinion qui tendait à oublier l'humanité du Messie pour sa divinité (l'on sait que c'était l'opinion contraire qui prévalait), ou qu'autant qu'il eût cru devoir, en s'appliquant cette expression, donner un contre-poids à ce qui, dans ses propres discours, mettait en relief sa nature divine; mais les deux qualifications, *fils de l'homme* et *fils de Dieu*, n'apparaissent nulle part employées l'une vis-à-vis de l'autre, de manière à se restreindre réciproquement. Ainsi cette expression ne peut signifier celui qui, malgré sa divinité, est homme cependant; mais, retournée, elle signifie celui qui, malgré sa fragilité humaine, est cependant de nature divine, est la divinité manifestée dans l'humanité (2). Cette explication est, au fond, la même que celle d'après laquelle la qualification de *fils de l'homme* signifie l'homme idéal; avec cette seule différence que la nôtre admet, non que cette signification est primitive, mais que simplement elle est appuyée à la signification fondamentale que renferme le passage de Daniel.

(1) Tholuck, l. c.; Neander, S. 131 f. 87; Neander aussi est voisin de ce sens.

(2) De Wette, exeg. Handb, 1, 1, S.

§ LX.

Jésus comme *fil*s de Dieu, ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ.

Jésus, aussi bien que d'autres, emploie aussi, pour désigner sa personne, l'expression de *fil*s de Dieu, ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ.

Nous l'avons trouvée dans Luc, 1, 35, avec sa signification au propre et la plus étroite, Jésus étant ainsi dénommé parce qu'il a été engendré immédiatement par l'Esprit-Saint. Ni Jésus lui-même ni aucun de ses contemporains n'emploient cette expression en ce sens; mais seulement d'après le troisième évangéliste, l'ange s'en sert en annonçant la conception de Jésus.

Au contraire, cette expression se trouve avec la signification la plus étendue, morale et métaphorique (Matth., 5, 9. 45; Luc, 6, 35), quand les pacifiques et ceux qui, aimant leurs ennemis et faisant du bien, imitent la divinité, sont appelés *fil*s de Dieu.

Elle se rencontre encore dans un troisième sens, tout particulier. Quand le diable, faisant la supposition: *Si tu es le Fils de Dieu*, εἰ υἱὸς εἶ τοῦ Θεοῦ, engage Jésus à métamorphoser les pierres (Matth., 4, 3); quand Nathanaël dit à Jésus: *Tu es le Fils de Dieu, le roi d'Israël*, σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ, ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραὴλ (Joh., 1, 50); quand Pierre confesse: *Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant*, σὺ εἶ ὁ Χριστὸς, ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος (Matth., 16, 16; comparez Joh., 6, 69); quand Marthe exprime ainsi sa croyance en Jésus: *Je crois que tu es le Christ, le Fils de Dieu*, ἐγὼ πεπίστευκα, ὅτι σὺ εἶ ὁ Χριστὸς, ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ (Joh., 11, 47); quand le grand-prêtre conjure Jésus de lui dire s'il est *le Christ, le Fils de Dieu*, ὁ Χριστὸς, ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ (Matth., 26, 63), il est impossible de méconnaître que le diable ne veut pas dire autre chose que, *si tu es le Messie*, et que, dans les autres passages, la réunion de *Fils de Dieu*

avec *Christ* et *roi* désigne également le Messie. Cela étant établi par cette voie (1), la même conclusion peut être tirée de ce qui a été remarqué déjà, à savoir que (Osée, 11, 1. 2. Mos., 4, 22) le peuple d'Israël, et également le roi de ce peuple (2. Sam., 7, 14. Psalm., 2, 7; comparez 89, 28), sont désignés comme fils et premiers-nés de Dieu. Le roi, comme le peuple d'Israël, était, d'après le passage de 2. Sam., nommé fils de Dieu, en raison de l'amour que Jéhova lui portait, et du soin particulier et immédiat qu'il voulait prendre pour l'élever; ajoutez une autre raison que fournit le passage du second psaume, c'est que, de même que des rois mortels s'associent leurs fils pour régner avec eux ou sous eux, de même Jéhova, le roi suprême, avait chargé le roi d'Israël du gouvernement de sa contrée favorite. A tout roi d'Israël, régnant dans le sens de la théocratie, cette désignation était applicable. A mesure que l'idée d'un Messie se développa, cette désignation fut, de préférence, rapportée à ce Messie comme au fils le plus aimé et comme au vicaire le plus puissant de Dieu sur la terre; cela est évident par soi-même. Donc, quoique servant à désigner le Messie, cette expression n'est cependant pas, pour cela, absolument synonyme de Christ, et chacune de ces deux expressions unit à un caractère commun des caractères particuliers. Lorsque le peuple reçut Jésus en criant : *Hosanna au fils de David!* Ὡσαννά τῷ υἱῷ Δαβὶδ, il pensait au roi puissant et au rétablissement de son empire par le Messie. De même, dans les passages précédents où on s'adresse à Jésus comme au *Fils de Dieu*, il est facile de découvrir que ceux qui parlent ont principalement sous les yeux le côté de l'idée messianique qui regarde la Divinité, et la participation du Messie à la puissance et à la gloire divines (2).

Jésus lui-même a encore développé davantage l'expres-

(1) Comparez, sur ce qui suit, l'explication de Paulus, dans l'*Introduction à la vie de Jésus*, 1, 2, p. 28 seq.

(2) Comparez DeWette, exeg. Handb., 1, 1, S. 38; Ammon, l. c., S. 233.

sion en ce sens, et cette transformation spéciale est ici plus manifeste que pour la qualification de fils de l'homme, qui a été examinée plus haut. De même que le rapport établi par la nature et par la loi entre le père et le fils, disparaît quand ce rapport, s'élevant, devient moral, de même ce fut ce côté de sa qualité de fils de Dieu, c'est-à-dire le désir de confondre son existence dans les intérêts du père, qui se développa en Jésus dès sa douzième année. C'est cette même intimité de la communauté spirituelle que Jésus exprime plus tard par ces paroles : *Tout m'a été livré par mon père; et personne ne connaît le fils, si ce n'est le père; ni personne ne connaît le père, si ce n'est le fils et celui à qui le fils veut le révéler*, πάντα μοι παραδόθη ὑπὸ τοῦ πατρὸς μου, καὶ οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱόν, εἰ μὴ ὁ πατήρ· οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει, εἰ μὴ ὁ υἱός, καὶ ὃ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι (Matth., 11, 27). Cette manière de concevoir l'idée de *fils de Dieu*, domine particulièrement dans le quatrième évangile; par exemple, quand Jésus dit, en parlant de lui-même, qu'il n'énonce ni ne fait rien de son chef, mais seulement ce qu'il a appris du père en qualité de fils (5, 19; 12, 49 et ailleurs); du père qui, tout en étant en lui (17, 21), et bien qu'élevé au-dessus de lui (14, 28; comparez Luc, 18, 18 suiv., et passages parallèles), ne fait cependant qu'un avec lui (Joh., 10, 30).

Jésus, dans ses discours, ôta à l'expression *fils de Dieu* sa signification judéo-théocratique, pour l'élever à une signification religieuse et métaphysique; il n'est donc pas étonnant que les Juifs se scandalisassent, non seulement quand il s'appliquait cette expression anciennement usitée, mais encore quand en se l'appliquant, il y attachait une idée plus relevée, et qu'ils l'accusassent, non seulement de prétendre à la dignité messianique, mais encore de s'arroger les attributs divins, et de mettre ainsi en péril le principe monothéistique de leur religion. Le quatrième évangile, qui

a particulièrement conservé les explications de Jésus qui donnent un sens relevé à l'expression de *fils de Dieu*, est aussi celui qui, plus que les autres, a conservé les manifestations du scandale qu'en prenaient les Juifs (5, 17 seq.; 10, 30 seq.; 19, 7). Mais on en trouve aussi des traces dans les synoptiques : lorsque Jésus, interrogé *s'il est le Christ, fils de Dieu*, σὺ εἶ ὁ Χριστὸς, ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ, répond d'une manière affirmative, et annonce qu'il viendra sur les nuées à la droite de la puissance (Matth., 26, 63 seq. et passages parallèles), le grand-prêtre s'écrie : *il a blasphémé*, ἐβλάσφημῆσεν. Cette exclamation du grand-prêtre peut se rapporter à deux choses : d'abord à la prétention d'être Messie, puis à la prétention de s'arroger les attributs divins. Jésus (Joh., 10, 34 seq.), défendant le droit qu'il a de se nommer *fils de Dieu*, invoque la dénomination de *dieux*, θεοὶ, qui, dans l'Ancien-Testament (Ps. 82, 6), est donnée même à des hommes, tels que les princes et les magistrats. Il est surprenant que Jésus saisisse un argument si éloigné et si précaire, tandis qu'une réponse accablante était si voisine : à savoir que, puisque, dans l'Ancien-Testament, un roi théocratique, ou bien d'après l'interprétation alors usitée des passages respectifs, le Messie est désigné comme fils de Jéhovah, lui, Jésus qui s'est déclaré Messie (V. 25), a tout droit de s'appliquer la dénomination de *Fils de Dieu*. Ce n'est pas à dire que le sens théocratique de l'expression n'ait pas été familier au quatrième évangile, et que, par cette raison, l'auteur ait fait redescendre Jésus au sens vague et métaphorique ; en effet, chez le même évangéliste (1, 50), l'expression de *fils de Dieu*, ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ, paraît, dans le discours de Nathanaël, rattachée à celle de *roi d'Israël*, ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραὴλ, par conséquent à l'idée théocratique du Messie. Mais, si Jésus semble vouloir prouver son droit à être appelé *fils de Dieu* en argumentant de l'expression de *dieux*, appliquée aux princes et aux magistrats, c'est pour con-

vaincre ceux-là mêmes qui révoquaient en doute sa messianité ; ceux-là ne pouvant pas être convaincus que Jésus était autorisé à s'appeler *fil de Dieu*, par des passages où le Messie est appelé *fil de Dieu* (1).

§ LXI.

Mission et toute-puissance de Jésus, sa préexistence.

Les quatre évangiles s'accordent au sujet des déclarations de Jésus sur sa mission divine et sur sa toute-puissance. Non seulement il est, comme tout prophète, envoyé de Dieu (Matth., 10, 40; Joh., 5, 23 seq. 56 seq. et ailleurs), non seulement il parle et agit avec le mandat et sous la direction immédiate de Dieu (Joh., 5, 19 seq.) ; mais encore il possède exclusivement la pleine connaissance de Dieu, qu'il peut seul communiquer aux hommes (Matth., 11, 27; Joh., 3, 13). En qualité de Messie, il a reçu de Dieu toute puissance (Matth., 11, 27), d'abord sur le royaume messianique qu'il va fonder et gouverner, et sur les membres de ce royaume (Joh., 10, 29; 17, 6), puis sur tous les hommes en général (Joh., 17, 2), et même sur la nature extérieure, par conséquent sur l'univers entier (Matth., 28, 18), puissance qui ne devait se déployer qu'autant que le royaume ne pourrait être fondé dans le monde sans une révolution radicale. En ouvrant ce royaume, Jésus, comme Messie, a le pouvoir d'éveiller les morts (Joh., 5, 28) et de séparer, par un jugement, ceux qui sont dignes de participer au royaume céleste, de ceux qui n'en sont pas dignes (Matth., 25, 31 seq.; Joh., 5, 22. 29) ; toutes prérogatives que les croyances des Juifs d'alors attribuaient au Messie (2).

Les évangélistes ne sont pas aussi unanimes sur un autre

(1) Comparez Kern, l. c., S. 89. La remarque de Neander sur ce passage n'est pas très claire, S. 133.

(2) Voyez Bertholdt, *Christol. Jud.* §§ 8, 35, 42.

point. D'après les synoptiques, Jésus, à la vérité, s'attribue, pour le présent et pour l'avenir, la plus haute dignité humaine et le rapport le plus élevé avec la divinité, mais il ne dépasse pas le commencement de son existence humaine. Au contraire, dans le quatrième évangile, il se trouve plusieurs discours de Jésus qui renferment l'idée de sa préexistence avant son apparition terrestre. Quelques passages sont indécis : ainsi, quand, dans cet évangile, Jésus se désigne comme celui qui est descendu du ciel sur la terre (Joh., 3, 13; 16, 28), cette désignation, prise en soi, permet qu'on y voie simplement la description symbolique d'une origine supérieure et divine ; on pourrait peut-être encore, quoique plus difficilement, donner un sens analogue à l'assertion de Jésus, *Je suis avant la naissance d'Abraham*, πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι, ἐγώ εἰμι (8, 58), et dire avec le Socinien Crell qu'elle signifie simplement une existence idéale dans la prédestination de Dieu ; quand Jésus prie le père (Joh., 17, 5) de lui accorder *la gloire*, δόξα, qu'il avait auprès de lui *avant que le monde ne fût*, πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι, il y a encore difficulté, sinon impossibilité, à admettre que, dans cette prière, il s'agit de la concession d'une glorification prédestinée à Jésus de toute éternité. Mais, quand nous entendons encore (Joh., 6, 62) Jésus parler d'une *ascension* du fils de l'homme, ἀναβαίνειν, *là où il était auparavant*, ὅπου ἦν πρότερον, ce passage, soit examiné en lui-même, soit comparé aux autres passages, désigne trop précisément une existence antérieure pour que nous nous en tenions à n'y voir qu'une existence purement idéale (1).

On a dès lors conjecturé que ces expressions mises dans la bouche de Jésus, ou du moins l'interprétation qui y attache le sens d'une préexistence réelle, provenait seulement de l'auteur du quatrième évangile (2) ; elles se confondent, en effet, d'une manière toute spéciale avec les idées énoncées

(1) Tholuck et De Wette sur ce passage. (2) Bretschneider, Probabilia, S. 59.

dans son Prologue. Si le Verbe *était dans le commencement uni à Dieu*, λόγος ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν Θεόν, Jésus, en qui ce Verbe *devint chair*, σὰρξ ἐγένετο, pouvait, dans le sens le plus réel, s'attribuer une préexistence avant Abraham, une gloire à côté du Père avant la fondation du monde. Mais, pour admettre que ces idées sont propres à l'auteur du quatrième évangile, il faut démontrer deux choses : d'abord que l'idée d'une préexistence du Messie n'existait pas, au temps de Jésus, parmi les Juifs de la Palestine; en second lieu, qu'il n'est pas vraisemblable que Jésus, indépendamment des opinions de ses contemporains et de ses compatriotes, ait pu arriver de lui-même à une pareille conception.

Examinons ce dernier point. Si véritablement une pareille conception est née dans l'esprit de Jésus, et si, d'après ses propres souvenirs, il a parlé de son état anté-humain et anté-cosmique, ce fait présente de dangereuses analogies avec Pythagore, Ennius et Apollonius de Tyane; eux aussi prétendaient se souvenir d'avoir parcouru, avant leur existence actuelle, une série de personnalités différentes (1). Aujourd'hui une telle prétention est considérée généralement ou comme une fable imaginée postérieurement, ou comme une illusion mentale de ces personnages. Cependant il ne faut pas perdre de vue que le souvenir de Jésus se réfère, non à une existence terrestre antérieure comme chez ces personnages, mais à une existence céleste; et de la sorte, nous ne pouvons pas savoir si, dans un esprit aussi pénétré que celui de Jésus de l'intimité religieuse, la communauté avec Dieu dont il avait conscience, ne prit pas, sous le reflet de l'imagination, la forme d'une existence antérieure auprès de Dieu. C'est du moins ainsi que j'aimerais à me représenter la chose, plutôt que d'invoquer, dans le sens de l'orthodoxie, la nature divine du Christ, en vertu

(1) Porphyr. vita Pythag. 26 seq. 14. Baur. Apollonius von Tyana, S. 64
Iamblich., 14, 63. Diog. Laert. 8, 4 seq. f., 98 f., 185 f.

de laquelle un souvenir serait demeuré dans son esprit, souvenir qui, à la vérité, ne peut appartenir à de simples mortels. Cette opinion des orthodoxes fait de Jésus un être étrange, dont l'existence n'est croyable ni pour le philosophe ni pour l'historien, et qui ne peut pas, non plus, être consolante pour le fidèle, s'il se rend un compte exact de sa croyance (1).

Psychologiquement, on comprendra facilement qu'une pareille conception put naître dans l'esprit de Jésus, si historiquement on trouve qu'il existait des opinions semblables sur le Messie. Le fondement de ces opinions contemporaines de Jésus pourrait peut-être, en ce qui concerne l'Ancien Testament, se rencontrer dans le passage déjà cité de Daniel où est décrit le fils de l'homme venant dans les nuées du ciel; car, sans aucun doute, l'auteur, et en tout cas maint lecteur se le sont représenté comme un être surhumain qui avait été antécédemment avec les anges aux côtés de Dieu. Mais on ne peut pas prouver que tous ceux qui ont rapporté ce passage au Messie, et en particulier Jésus quand il se nommait le fils de l'homme d'après ce passage même, aient songé à une préexistence. Si nous laissons de côté Jean, nous verrons que Jésus ne se représentait pas sa venue dans les nuées du ciel, comme si, habitant éternel des hauteurs célestes, il devait descendre des nuages sur la terre; mais il pensait, d'après Matthieu, 26, 64 (comparez 24, 25), que lui, le fils de la terre, après l'accomplissement de sa carrière terrestre, serait reçu dans les cieux, et que de là il reviendrait ouvrir son règne. Et de la sorte, l'idée de la venue dans les nuages prenait une forme telle qu'elle ne renfermait pas nécessairement l'idée d'une préexistence. Il se trouve, dans les Proverbes, dans le livre de Sirach et dans celui de la Sagesse, l'idée d'une sagesse de Dieu

(1) Comparez Schleiermacher, Glaubensl., 2, S. 99.

personnifiée et finalement transformée en hypostase; de même, dans les Psaumes et dans les Prophètes, on trouve de fortes personifications de la parole divine (1). Mais, ce qui est particulièrement important, c'est que le judaïsme postérieur, redoutant l'anthropomorphisme dans la représentation de l'Être divin, s'habitua à attribuer le langage, l'apparition et l'action immédiate de Jéhovah à sa *parole*, מִימְרָא, ou à son *habitation*, שְׂכִינְתָא; ce qui du reste se trouve dans le très ancien Targum d'Onkelos (2). Ces expressions, d'abord simples paraphrases du nom de Dieu, reçurent bientôt la signification incertaine d'une hypostase particulière, d'un être différent de lui, et cependant un avec lui. La plupart des révélations et des interventions divines dont cette parole de Dieu personnifiée était regardée comme l'agent, s'étaient opérées en faveur du peuple d'Israël; il était donc naturel que la manifestation que Dieu devait encore opérer, et de laquelle Israël attendait son bien principal, en d'autres termes l'apparition du Messie, fut mise en un rapport particulier avec la *parole* ou l'*habitation*, *Schechina*. Ainsi, d'un côté on pensa que la *Schechina* apparaîtrait avec le Messie (3), d'un autre côté on attribua au Messie ce qui devait être attribué à la *Schechina*; et ce mode de représenter la chose se trouve non seulement dans les rabbins, mais encore dans l'apôtre Paul. De la sorte, le Messie était, dès le désert, le conducteur et le bienfaiteur invisible du peuple de Dieu (1. Cor. 10, 4. 9) (4); il était dans le paradis à côté des premiers parents (5); dès la création du monde il était l'instrument actif de cette création (Col. 1, 16); il existait même avant le monde (6); et, avant qu'il ne fût devenu

(1) Voyez l'indication et l'explication des passages dans Lucke, *Comm. zum Ev. Joh.* 1. S. 211 ff.

(2) Bertholdt, *Christologia Judæorum* §§ 23-25. Comparez Lucke, l. c. S. 244. *Ann.*

(3) Schottgen, 2, p. 6 seq.

(4) Targ. Jos. 16, 1: Iste 'Messias' in deserto fuit rupes ecclesie Zionis (dans Bertholdt, l. c. p. 145).

(5) Schar elhadassch f. 82, 4, dans Schottgen, 2, p. 440.

(6) Nezach Israel, c. 35 seq., 48, 1.

homme en Jésus, il était en l'état de gloire à côté de Dieu (Phil. 2, 6).

Ainsi, immédiatement avant l'époque de Jésus, l'idée d'une préexistence du Messie existait dans la théologie supérieure des Juifs; il est donc naturel de conjecturer qu'elle existait aussi au temps pendant lequel Jésus se forma; en conséquence, du moment qu'il se conçut comme Messie, il put transporter sur lui-même ce trait de l'image du Messie, trait qui était d'accord avec le caractère de sa conscience religieuse; cependant il faut remarquer (et c'est une objection) que l'auteur du quatrième évangile, familier avec la doctrine alexandrine du Verbe, est le seul qui mette dans la bouche de Jésus l'assertion d'une préexistence; de ce côté, la porte restera donc toujours ouverte au doute, sans que l'on puisse décider si cette assertion est due à l'opinion propre que Jésus avait sur lui-même, ou seulement à la réflexion du quatrième évangéliste.

§ LXII.

Combien de temps s'est-il écoulé avant que Jésus ne se soit représenté comme le Messie, et n'ait été reconnu comme tel?

A cette question tous les évangélistes répondent unanimement, en disant que c'est à partir de son baptême qu'il s'est chargé de ce rôle (1). Tous racontent, lors du baptême, des choses qui durent convaincre de sa messianité Jésus lui-même s'il n'en était pas déjà convaincu, et tous ceux qui en furent témoins ou qui ajoutèrent foi aux récits qui en

(dans Schmidt Bibl. für Kritik u. Exegese, 1, S. 38): מִשִּׁיחַ מִפְּנֵי תוֹרָה (Sohar Levit. f. 14, 56) (dans Schöttgen, 2. p. 436): Septem (lumina condita sunt, ante quam mundus conderetur), nimirum .. et lumen Messia. La préexistence du Messie, représentée ici comme réelle, ne se trouve plus conçue que comme

idéale dans Bereschith rabba sect. 1 f. 3. 3. et Pirke Elieser. 3. (Schöttgen, *ibid.*, et De Wette, bibl. Dogm. § 200, not. g).

(1) C'est encore là une de ces expressions dont on a voulu se scandaliser; par exemple, Kern, Hauptthaten, S. 79, 91.

furent faits. D'après Jean, les premiers disciples, à la première rencontre, le reconnaissent dans cette dignité (1, 42 seq.); et, d'après Matthieu (7, 21 seq.), dès le commencement de son enseignement, il s'est, dans le discours de la montagne, représenté comme le juge du monde, c'est-à-dire comme le Messie.

Cependant, en examinant la chose de plus près, on aperçoit, à cet égard, une divergence sensible entre l'exposition des synoptiques et celle de Jean. Tandis que, dans Jean, Jésus et ses disciples restent fidèles, l'un à sa déclaration, les autres à leur conviction qu'il est le Messie, on remarque des rechutes dans les synoptiques; car tantôt, de la part des disciples et du peuple, la conviction sur le caractère messianique de Jésus, exprimée dans des cas précédents, disparaît par intervalles dans le cours de la narration pour faire place à une opinion beaucoup moins élevée sur son compte, et tantôt Jésus lui-même cesse d'être aussi explicite qu'il l'avait été dans des déclarations antécédentes. Cela est surtout frappant quand on compare la narration de Jean à celle des synoptiques; mais, même en considérant cette dernière isolément, on obtient le même résultat.

Les synoptiques représentent le peuple chancelant dans sa foi, et en cela ils ne disent rien d'invraisemblable et qui leur soit particulier; car cela se trouve aussi dans le quatrième évangile. Ils racontent que, lorsque Jésus eut apaisé la tempête, l'équipage du bâtiment se prosterna devant lui comme devant le *fils de Dieu*, υἱὸς θεοῦ (Matth. 14, 33); que des possédés l'invoquèrent comme le fils de Dieu (Matthieu, 8, 29, et parallèles); que des aveugles l'appellèrent fils de David (Matthieu, 8, 27 et parallèles); et cependant ils racontent aussi que, lorsqu'on demanda aux gens l'opinion qu'ils avaient de lui, il n'en résulta rien autre chose que des réponses diverses: les uns déclarèrent qu'il était Jean-Baptiste (ressuscité), les autres Élie, quelques uns

Jérémie ou tout autre prophète, mais tous ne reconnurent en lui qu'un simple précurseur du Messie. Ces hésitations de la part du peuple ne se trouvent pas seulement dans les synoptiques, elles se trouvent même dans le quatrième évangile : quand ceux qui ont été nourris par la multiplication miraculeuse des pains essaient de faire de Jésus un roi messianique (Joh., 6, 15), la voix du peuple ne fut pas unanime sur la question de savoir s'il était le Messie ou le prophète précurseur (Joh., 7, 40). Cela fut naturel ; car, au sein du peuple, les uns avaient précédé les autres dans l'opinion qu'ils s'étaient faite de Jésus ; et ceux-là mêmes qui, dans des moments d'enthousiasme, avaient vu en lui le Messie, purent, ces moments passés, retomber à une idée inférieure sur son compte.

La divergence relative aux disciples est plus difficile à concilier. Dans le quatrième évangile, André, dès sa première rencontre avec Jésus, dit à son frère : *Nous avons trouvé le Messie*, εὐρήκαμεν τὸν Μεσσίαν (1, 42) ; Philippe le désigne à Nathanaël comme celui qui a été prédit par Moïse et les prophètes (V. 46), et Nathanaël même le salue aussitôt comme le *fils de Dieu*, υἱὸς τοῦ Θεοῦ, et le *roi d'Israël*, βασιλεὺς τοῦ Ἰσραὴλ (V. 50) ; enfin, dans le même évangile, la confession plus tardive de Pierre (6, 69) n'est que la répétition de ce qu'il avait reconnu depuis long-temps après une hésitation heureusement surmontée. Mais il n'en est pas de même dans les trois premiers évangiles ; là, ce n'est qu'après un long séjour avec lui et peu de temps avant sa passion que Pierre, qui précéda les autres, semble concevoir que Jésus est le *Christ, le fils du Dieu vivant*, Χριστὸς, ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος (Matth., 16, 16 et passages parallèles). Alors on doit se demander : cette confession produisit-elle sur Jésus une impression assez forte pour que, d'après Matthieu (V. 17), bénissant Pierre de l'avoir faite, il la représentât comme une révélation divine ; pour que, d'après tous les trois (16,

20; 8, 30; 9, 21), effrayé pour ainsi dire, il défendit aux disciples de répandre dans le public la conviction exprimée par Pierre? Tout cela a-t-il pu être vrai, si cette conviction était depuis long-temps devenue le partage de ses disciples, et ne faut-il pas plutôt y voir une lumière nouvelle qui illumina soudainement Pierre, et qui, de lui, passa pour la première fois dans la conscience des autres (1).

Une semblable divergence se trouve même dans les propres déclarations de Jésus sur sa messianité. D'après Jean, non seulement il accueille, dès le commencement, l'hommage que Nathanaël lui offre en qualité de fils de Dieu et de roi d'Israël, et il l'accueille comme la croyance véritable, quoiqu'elle ne repose pas sur le vrai fondement (*tu crois, πιστεύεις*, 1, 51); mais encore il se fait reconnaître comme le Messie, que Moïse avait prédit, par les Samaritains lors du premier voyage à la fête de Pâques (4, 26. 39 seq.), et aux Juifs lors du second voyage (5, 46). Chez les synoptiques aussi, il se donne, comme il a déjà été remarqué dès le discours de la montagne, la position de juge du monde, par conséquent de Messie; il accueille les invocations qu'on lui adresse en qualité de Messie, et qui sont également citées plus haut; et, dans le discours d'instruction (Matth., 10, 23), il parle de son retour messianique. Mais, la position qu'il se donne par rapport à la confession de Pierre étant inconciliable avec ces précédents, on doit, ce semble, plutôt supposer que jusque là il ne s'était pas déclaré expressément le Messie vis-à-vis de ses disciples.

En conséquence, la critique la plus moderne du premier évangile a posé le principe suivant : toutes les fois que cet évangile raconte des discours et des actes par lesquels Jésus se donne explicitement pour le Messie, ou à la suite desquels il laisse toute latitude aux témoignages qui

(1) Comparez De Wette sur ce passage.

affirment qu'il est le Messie, si ces discours et ces actes sont racontés avant la propre déclaration de Jésus (Joh., 5), ou avant la confession des Apôtres (Matth., 16), il faut y voir des erreurs de l'auteur contre la chronologie ou contre la fidélité littérale. En conséquence, la même critique fait deux parts dans la vie publique de Jésus : dans la première, il ne s'est pas encore déclaré le Messie, mais il n'a fait que continuer la prédication de Jean-Baptiste qui disait : *Repentez-vous, car le royaume des cieux s'est approché*, μετανοεῖτε, ἤγγικε γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν (Matth., 4, 17; comparez 3, 2) (1). Cette division n'est entachée de partialité qu'en un seul point, et ce point est que les critiques n'ont accusé que le premier évangéliste ou du moins que les synoptiques d'avoir porté le désordre dans l'économie messianique de la vie de Jésus, tandis que ce reproche s'adressait avec plus de force encore au quatrième évangéliste, auquel manque même le seul indice d'une pareille division, que l'on trouve dans Matthieu (16, 13 suiv., et passages parallèles).

Cette opinion étant supposée la véritable, il faut demander ultérieurement : si Jésus ne s'est pas déclaré le Messie dans le commencement, est-ce parce qu'il n'est arrivé lui-même que plus tard à la conviction de sa messianité? ou bien, ayant cette conviction pour lui-même dès avant le début de sa vie publique, la cacha-t-il par des considérations particulières? Pour décider cette question, il faut examiner avec plus de soin un point dont il a déjà été parlé. Dans les cures miraculeuses, Jésus dit à ceux qu'il sauve : *Gardez-vous de l'apprendre à personne*, ὅρα μηδενὶ εἶπης; cette formule ou une autre semblable est presque constante dans les premiers évangiles; quelque chose d'analogue se trouve aussi dans le quatrième; par là Jésus défend à ceux qu'il a guéris

(1) Fritzsche, *Comm. in Matth.*, p. 213, 536; Schuerkenburger, *über den Ursprung u. s. w.* S. 28 f.

d'ébruiter la chose : par exemple, au lépreux (Matth., 8, 4 et passages parallèles), aux aveugles (Matth., 9, 30), à un certain nombre d'individus guéris (Matth., 12, 16), aux parents de la jeune fille ressuscitée (Marc, 5, 43); mais surtout il enjoint le silence aux démoniaques (Marc, 1, 34. 3, 12); et dans Jean (5, 13), il est dit après la guérison de celui qui avait été malade pendant trente-huit ans : *Jésus s'était dérobé à la faveur de la foule qui était là*, ὁ ἰησοῦς ἐξένευθεν, ὄχλου ὄντος ἐν τῷ τόπῳ. De même il défendit aux trois qui s'étaient trouvés avec lui sur la montagne de la transfiguration de faire connaître cette scène (Matth., 17, 9); et après la confession de Pierre, il recommanda aux disciples de ne pas publier l'opinion qui y était renfermée sur lui-même (Matth., 16, 20 et passages parallèles) (1). Ce n'est que pour le ou les possédés de la contrée de Gadara que Jésus fait une exception, leur enjoignant d'annoncer aux leurs le bienfait que la bonté divine leur avait accordé (Marc, 5, 19; Luc, 8, 39); soit qu'il ait pris en considération l'état mental de ces individus, soit qu'il ait songé aux besoins de cette contrée située au-delà du lac, et qui avait eu peu de contact avec son enseignement (2). Mais, dans la plupart des cas, il a défendu d'ébruiter de tels actes, et le motif de cette interdiction ne peut être que le désir de ne pas permettre une trop grande extension de la croyance qu'il était le Messie. Dans Marc (1, 34), il est dit que Jésus interdit aux démons qu'il expulsa, de parler, *parce qu'ils le connaissaient*, ὅτι ᾔδεισαν αὐτόν; il commande, aux démons d'après Marc (3, 12), aux malades guéris d'après Matthieu (12, 16),

(1) Les évangélistes mettent parfois ces défenses dans la bouche de Jésus en des rencontres tout-à-fait mal choisies; par exemple, après une guérison opérée au milieu de la foule du peuple (Matth. 8, 4), il ne pouvait servir à rien d'enjoindre à l'individu guéri de ne pas ébruiter la chose; mais la tradition évangélique se sentant attirée parce qu'avait

de mystérieux cet incognito dont se couvrait Jésus, il est possible que les récits de pareilles scènes aient été multipliés sans fondement historique. Comparez Fritzsche, p. 309, Schleiermacher über den Lukas, S. 74.

(2) Olshausen, bibl. Comm., 1, S. 302; comparez 261 f.; De Wette, exeg. Handb., 1, 2, S. 53.

de ne pas le manifester, ἵνα μὴ φανερόν αὐτὸν ποιήσωσιν ; cela veut dire évidemment que ni les démons ne devaient le faire connaître comme celui qu'ils avaient connu en vertu de leur pénétration diabolique, ni ceux qu'il avait guéris ne devaient le faire connaître comme celui qu'ils avaient connu par le fait de leur guérison miraculeuse ; c'est-à-dire comme le Messie. C'est ainsi que, d'après Matthieu (16, 20), les disciples ne devaient dire à personne *qu'il était le Christ*, ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ Χριστός. Pourquoi Jésus voulait-il ce mystère ? Matthieu (12, 19) paraît l'attribuer à sa modestie ; car, à propos d'une pareille injonction, il applique à Jésus la prophétie d'Isaïe sur le serviteur de Dieu qui agit sans bruit (Is., 42, 1 seq.). Mais ce motif ne suffit pas pour expliquer une mesure aussi générale (1), et le véritable est ; sans aucun doute, dans Jean, 6, 15. Ce passage nous dit que le peuple, qui, de la multiplication miraculeuse des pains, avait conclu que Jésus était le prophète prédit par Moïse (5. 18, 15), c'est-à-dire le Messie, voulut le faire roi par force. Jésus craignait donc que la publicité de toute action ou parole qui semblait le désigner comme le Messie ne ranimât les espérances charnelles que ses contemporains avaient conçues du Messie, espérances que sa vie était destinée à transporter dans un domaine plus spirituel (2). Ce qui est particulièrement remarquable, c'est que, s'il interdit la publication de la scène de la transfiguration jusqu'au temps de sa résurrection, il rattache à la défense de publier la confession où Pierre reconnaît qu'il est le Messie, l'annonciation de sa passion et de sa mort prochaine. Sa mort, en effet, était le seul moyen par lequel il espérait débarrasser de tout mélange terrestre l'idée messianique de ses contemporains. Avant cette catastrophe, toute manifesta-

(1) Aussi ce motif s'est-il transformé dans le motif contraire pour l'auteur des *Fragments*, qui attribue à cette défense le but d'exciter davantage le désir des

gens. Vom Zweck Jesu und seiner Jünger, S. 141 f.

(2) Comparez Fritzsche, l. c. S. 352 ; Tholuck, Comm. 2. Joh., S. 133.

tion messianique décidée devait éveiller de fausses espérances. De là, et non de sa propre indécision, proviennent ces injonctions de ne pas divulguer, de son vivant, sa messianité parmi le peuple; de là vient qu'il évite l'expression de Christ, Χριστός, pour désigner sa personne; de là, devant ses disciples mêmes, une retenue qui fait comprendre comment il leur demande finalement ce qu'ils pensent de lui; de là l'explication de la joie qu'il ressent de ce qu'ils l'ont reconnu, et ont cru en lui comme Messie, plus par des allusions et des actes que par des déclarations formelles (1).

§ LXIII.

Plan messianique de Jésus. Apparence d'un côté politique.

Jean-Baptiste signalait un personnage à venir, et Jésus se signalait lui-même comme celui qui était venu fonder *le royaume des cieux*, βασιλεία τῶν οὐρανῶν. L'idée du règne messianique appartenait au peuple d'Israël. On se demande : Jésus l'a-t-il adoptée telle qu'il la trouva parmi ce peuple; ou bien y a-t-il, de son chef, introduit des modifications? Question qui, à vrai dire, a, d'avance, sa réponse dans ce qui a été déjà remarqué sur la position personnelle de Jésus.

L'idée messianique, née parmi les Juifs sur un sol politico-religieux, avait été particulièrement favorisée, dans son développement, par les malheurs politiques du temps; et, à l'époque de Jésus, d'après le propre témoignage des évangiles, l'attente était que le Messie monterait sur le trône de son ancêtre David, délivrerait le peuple juif de l'oppression des Romains, et fonderait un royaume sans fin (Luc. 1, 32 seq.; 68 seq.; Act. Ap. 1, 6). En conséquence, la première question doit être de savoir si Jésus avait reçu, dans son plan messianique, cet élément politique essentiel.

(1) Comparez Kern, Hauptthaten, S. 86; Ammon, Fortbildung, 1, S. 235 ff.

Que Jésus ait voulu se faire dominateur temporel, c'est ce qui a été soutenu de tout temps par les adversaires du christianisme, et par aucun, avec plus de vigueur sur le terrain de l'exégèse, que par l'auteur des *Fragments de Wolfenbüttel* (1), qui, du reste, ne lui contesta pas le désir d'améliorer moralement sa nation. Ce qui, d'après cet auteur, paraît, en premier lieu, indiquer un plan politique de Jésus, c'est qu'il se bornait toujours à annoncer le règne prochain du Messie, et à signaler les conditions requises pour y entrer; mais il n'expliquait pas autrement ce qu'était ce règne et en quoi il consistait (2), par conséquent il en supposait l'idée connue généralement. Or, celle qui prévalait alors avait une couleur spécialement politique; en conséquence, les Juifs, d'après l'auteur des *Fragments*, ne pouvaient, quand Jésus parlait du règne messianique sans plus amples explications, songer qu'à une domination temporelle; et, puisque Jésus ne pouvait supposer que ses paroles seraient autrement entendues, il a dû aussi vouloir être entendu de cette façon. A cela se joint, d'après le même point de vue, que Jésus chargea les apôtres, dont la manière de voir ne pouvait lui être cachée, de parcourir le pays, pour y annoncer le royaume messianique (Matth. 10). Or, ces apôtres, qui se disputaient pour la première place dans le royaume que Jésus allait fonder (Matth. 18, 1; Luc 22, 24), ces apôtres, dont deux réclamaient précisément de siéger à droite et à gauche du roi messianique (Marc 10, 35, seq.), ces apôtres, qui, même après la mort et la résurrection de Jésus, attendaient *une restitution de la royauté à Israël*, ἀποκαθιστάνειν τὴν βασιλείαν τῷ Ἰσραὴλ (Act. Ap. 1, 6), eurent évidemment, depuis le commencement jusqu'à la fin de leur demeure avec Jésus, les opinions ordinaires sur le Messie; et, puisque Jésus les a envoyés comme les hérauts de son règne, son

(1) Von dem Zweck Jesu und seiner Jünger, S. 108-157.

(2) Comparez Fritzsche, in *Matth.*, p. 114.

dessein paraît avoir été qu'ils propageassent, en tous lieux, leurs idées politiques du Messie.

Parmi les propres discours de Jésus, on en a surtout signalé un. Pierre demandait ce qu'auraient, en compensation, ceux qui ont tout quitté pour lui (Matth., 19, 28; comparez, Luc, 22, 30); en réponse, Jésus promet à ses disciples que, dans la *palingénésie*, *παλιγγενεσία*, lorsque le Fils de l'homme se sera assis sur son trône de gloire, ils occuperont douze sièges, et jugeront les douze tribus d'Israël. Pour prouver que le sens le plus immédiat de cette promesse appartient à l'enchaînement des espérances que les Juifs d'alors fondaient sur le Messie, on invoque la première Lettre aux Corinthiens, 6, 2. C'est dit-on, d'après ce sens immédiat, que Jésus a voulu être entendu; du moins c'est ainsi que les apôtres l'ont compris, puisque, même après la résurrection, de pareilles pensées occupaient encore leur esprit. Jésus, par plusieurs preuves, connaissait leur penchant à concevoir des espérances temporelles du Messie, et, s'il n'avait eu le dessein de les entretenir en eux, il ne se serait guère permis une telle promesse. Supposez-vous que, sans partager leur attente, il leur a tenu un pareil langage pour s'accommoder à leurs idées et enflammer leur courage, c'est le faire agir avec déloyauté, et, dans le cas donné, avec une déloyauté inutile; car, à la demande de Pierre, il suffisait de répondre par toute autre louange accordée aux efforts des disciples. Par conséquent, conclut-on, il ne reste qu'à admettre que Jésus a partagé lui-même les espérances juives dont il est ici l'organe.

Parmi les actions de Jésus, on invoque surtout, pour soutenir qu'il eut un plan politique, sa dernière entrée dans Jérusalem (Matth., 21, 1 seq.). Tout, d'après l'auteur des Fragments, y indique un but politique: le moment qu'il choisit, c'est-à-dire la fête de Pâques, où affluait le concours considérable d'une population qu'il avait suffisamment préparée de longue main dans les provinces; l'animal sur lequel

il monte, et par lequel, se référant à Zacharie, il voulait s'annoncer comme le roi destiné à Jérusalem ; l'approbation qu'il exprime quand le peuple l'accueille avec un salut royal ; la conduite violente qu'il se permet aussitôt dans le Temple ; enfin le discours incisif qu'il prononce contre le Haut-Conseil (Matth., 23), et qu'il termine en voulant arracher, par la menace de ne plus se montrer au peuple, la reconnaissance qu'il est le roi messianique.

§ LXIV.

Données sur un plan messianique de Jésus, purement spirituel.

Nulle part il ne se trouve, dans nos récits évangéliques, une trace qui montre que Jésus ait cherché à former un parti politique. Loin de là, il s'est soustrait à l'empressement du peuple, qui voulait le faire roi (Joh., 6, 15) ; il a déclaré que le règne du Messie ne venait pas *avec éclat*, μετὰ παρρησίας, mais qu'il avait apparu sans avoir été remarqué parmi ses contemporains (Luc, 17, 20, seq.) : la réunion de l'obéissance à Dieu et à l'autorité, même païenne, est son principe (Matth., 22, 21) ; après l'entrée solennelle dans la capitale, il se dérobe à la foule, au lieu de profiter, en sa faveur, de l'excitation qui la transporte ; enfin, il soutient devant son juge que son royaume n'est pas *d'ici*, *n'est pas de ce monde*, οὐκ ἐντεῦθεν, οὐκ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου, et, à l'appui de cette assertion, il rappelle que ses serviteurs n'ont opposé aucune résistance violente à l'autorité juive (Joh., 16, 36) ; et ce qui prouve que cela est vrai, c'est que Pilate dut presque être forcé par les Juifs à condamner Jésus, et cependant, s'il y avait eu même une ombre de trame politique à la charge de Jésus, le gouverneur romain aurait été le premier à lui ôter tout moyen de nuire (1).

(1) Comparez Neander, *L. J.-Chr.*, S. 626 ff.

On a essayé récemment de concilier des indications en apparence si opposées, en distinguant une forme antérieure et une forme postérieure du plan de Jésus (1). Bien que, a-t-on dit, l'amélioration morale et l'élévation religieuse de son peuple eussent été, de tout temps, son but principal, cependant il avait, au commencement de son ministère public, conçu l'espérance de renouveler, par le moyen de cette renaissance intérieure, la gloire extérieure de la théocratie, une fois qu'il aurait été reconnu, comme le Messie, par la nation, et revêtu, en cette qualité, de la suprême autorité; mais, lorsque cette espérance eut échoué, il comprit que Dieu rejetait toute direction politique du plan messianique, et, en conséquence, il l'éleva à un plan purement spirituel. Ce qui prouve, continue-t-on, une telle modification dans le plan de Jésus, c'est que, autant la sérénité règne sur le début de sa vie publique, autant la mélancolie est répandue sur la fin; c'est que le mal et la souffrance prennent la place de l'heureuse année du Seigneur qu'il annonçait d'abord; c'est que lui-même, s'affligeant du sort qui attend la ville de Jérusalem, s'écrie qu'il avait songé à la sauver, mais que maintenant elle est condamnée à périr, même politiquement.

Une pareille distinction de deux périodes, dans l'une desquelles le plan de Jésus aurait eu une autre couleur que dans l'autre, ne se trouve pas dans les évangélistes. Car *l'heureuse année du Seigneur*, ἐν τῇ εὐτυχίᾳ τοῦ κυρίου δεκτῆς, qu'il commença d'abord par annoncer (Luc, 4, 19; quand même la place chronologique en serait exacte, voyez plus haut), est appelée ainsi, non à cause de la joie de celui qui faisait l'annonce ou de ceux qui la recevaient, mais à cause de la valeur de l'annonce, qui, de quelque manière qu'elle

(1) Paulus, *Leben Jesu*, 1. b, S. 85, 94, 106 ff.; Venturini, 2. S. 310 f.; Hase, *Leben Jesu*, erste Auflage, §§ 68. 84. Dans la seconde édition §§ 49, 50 (comparez ses *Écrits polémiques de théologie*,

1. S. 61 ff.). Hase a rétracté cette opinion, en ce sens du moins que Jésus, dit-il, avait surmonté la tendance politique de l'idée messianique dès avant le début de sa vie publique.

fût accueillie, restait toujours une joyeuse, une *bonne nouvelle*, εὐαγγέλιον. Deux autres raisons militent encore contre cette manière de voir; c'est que, d'un côté, il se trouve, dans la première portion de la vie de Jésus, qu'on suppose vivifiée par les joies de l'espérance, l'indication de sa mort violente (Matth., 9, 15), et que, d'un autre côté, justement les deux passages que l'on peut invoquer avec le plus d'apparence pour soutenir que, d'abord, le plan de Jésus eut une couleur politique, c'est-à-dire la promesse des trônes et l'entrée à Jérusalem, appartiennent au dernier temps de sa vie. A la vérité, on dit, relativement à l'entrée dans Jérusalem, que Jésus n'aurait pu la disposer de la sorte, si, du moins, il n'avait pas eu précédemment des projets théocratico-politiques; mais, en présence de la décision suprême, jouer encore une fois avec des espérances abandonnées, c'est une faiblesse qui paraît s'accorder le moins avec le caractère de Jésus. Matthieu, dit-on, aura, par erreur, transporté, dans une époque postérieure, le discours, relatif aux trônes. Sans doute, c'est une supposition possible, à laquelle cependant on ne doit recourir qu'autant que toute autre solution aura échoué.

Voyons donc si réellement le plan de Jésus offre une double série de signes opposés, dont les uns ont une couleur politique, et les autres une couleur purement spirituelle, et si leur opposition réciproque n'est pas une simple apparence.

D'abord il ne faut toucher, en rien, à l'une des séries, à celle dans laquelle le plan messianique de Jésus se manifeste comme purement spirituel : ni le caractère, ni la conduite, ni le sort, ni le succès de Jésus ne se pourraient comprendre, si son plan avait eu une couleur politique.

Il en est autrement de la série des signes politiques. Jésus, dit-on, ne s'est pas expliqué sur sa manière de concevoir le règne du Messie, par conséquent ses auditeurs ont dû supposer, en lui, les idées ordinaires aux Juifs. Mais

l'ont-ils dû, ou, pour mieux dire, l'ont-ils pu, lorsque Jésus, dans le discours de la montagne, eut déclaré que son but était de spiritualiser la loi, de rehausser les exigences morales imposées aux hommes, et d'ennobler leur vie intérieure et extérieure. lorsque, dans ses paraboles, il eut peint le règne du Messie, non point conformément à l'opinion des Juifs, mais toujours comme une communauté morale et religieuse? Et les doutes de ses compatriotes sur sa messianité ne montrent-ils pas que, dans son idée du Messie, ils ne reconnaissaient pas la leur? Mais, objecte-t-on, il envoya ses apôtres pour annoncer l'approche du royaume céleste, et cependant il devait savoir qu'ils s'en faisaient des idées très charnelles. Nous répondons que les apôtres n'avaient qu'une mission préparatoire, et que la précision ultérieure de cette idée et surtout l'épuration qui en devait chasser tout caractère politique, étaient réservées à l'enseignement subséquent que Jésus lui-même allait donner (comparez Luc, 10, 1), et sans doute aussi à l'impression que produirait sa mort prochaine. Quant au discours sur les trônes, il est joint, dans Luc, avec la promesse que les fidèles disciples de Jésus mangeront et boiront avec lui dans son royaume; en le comparant avec Luc, 20, 35 seq., on voit qu'il faut nécessairement l'entendre dans un sens métaphorique, car dans la *palingénésie*, *παλιγγενεσία*, Jésus pouvait aussi peu vouloir parler de véritables aliments que de mariages après la *résurrection*, *ἀνάστασις*. De même dans Matthieu, quand il est parlé de rendre, au centuple, les maisons, les champs, les pères, les mères, les femmes, etc., qui auront été abandonnés, cette promesse ne peut s'entendre à la lettre; par conséquent il ne faut pas, non plus, entendre à la lettre la promesse des trônes, et ce n'est qu'une figure pour exprimer que la part d'honneur et de béatitude que l'on aura un jour au royaume céleste sera en proportion de l'activité qu'on aura déployée. L'entrée à Jérusalem

prouve encore moins : d'après des déclarations aussi explicites, Jésus pouvait supposer suffisamment connu dans quelle intention il montait sur l'animal du roi pacifique, et recevait l'hommage du peuple. Les attaques qu'il dirige aussitôt contre les Pharisiens et les docteurs de la loi, de même que l'expulsion des marchands hors du Temple, indiquaient plutôt un réformateur moral et religieux qu'un dominateur. Enfin, quand il s'écrie qu'il avait voulu sauver Jérusalem, et que la ville allait périr, parce qu'elle l'avait dédaigné, cette plainte signifiait au plus que Jésus avait espéré précédemment qu'en régénérant son peuple, il le sauverait indirectement aussi de sa perte politique, mais non qu'il eût jamais songé à travailler directement à sa rénovation politique (1).

§ LXV.

Rapport de Jésus avec la loi de Moïse.

En fait, la constitution religieuse de Moïse a trouvé sa ruine dans l'église fondée par Jésus. On demande : la destruction du mosaïsme a-t-elle été dans l'intention du fondateur ?

Il ne manque pas de déclarations et d'actions de Jésus qui semblent indiquer cette intention d'une manière irrécusable (2). Partout où il détaille les conditions de la participation au *royaume des cieux*, βασιλεία τῶν οὐρανῶν, par exemple dans le discours de la montagne, son soin est de relever, non l'observation des prescriptions particulières de la loi mosaïque, mais l'esprit intérieur de religion et de morale ; au jeûne, à la prière, à l'aumône, il n'attribue du mérite

(1) Comparez sur ce sujet De Wette, *exeg. Handbuch*, 1, 1, S. 163 f. 3. S. 219; Kern, *Hauptthatsachen*, S. 91 ff.; Neander, *L. J.-Cb.* S. 102 ff.

(2) Comparez Reinhardt, *Plan Jesu*, S. 14 ff.

qu'autant que ces actions sont réunies à une direction morale correspondante (Matth. 6, 1—18). En prononçant que ce qui sort de la bouche, mais non ce qui y entre, souille l'homme (Matth. 15, 11), il prononce implicitement la nullité des défenses mosaïques sur les aliments. Les deux points principaux du culte mosaïque sont le service des sacrifices et la célébration des fêtes et du sabbat ; or, non seulement il ne les recommande nulle part expressément, mais encore il place fort en arrière les sacrifices lorsqu'il loue un *scribe*, γραμματεὺς, d'avoir déclaré l'amour sincère de Dieu et du prochain comme *plus précieux que tous les holocaustes et tous les sacrifices*, πλεῖον πάντων τῶν ὀλοκαυτωμάτων καὶ θυσιῶν, et il le signale comme un homme qui *n'est pas éloigné du royaume de Dieu*, οὐ μακρὰν ἀπὸ τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ (Marc, 12, 33 seq.) (1). Lui-même, à chaque occasion (Matth., 9, 13. 12, 7), avait à la bouche le mot d'Osée, 6, 6 : *Je veux miséricorde et non sacrifice*, ἤθεον θέλω καὶ οὐ θυσίαν (comparez, 1. Sam., 15, 22). Contre la fête du sabbat alors observée, Jésus a fait plus d'une fois des protestations tant par ses actions que par ses déclarations expresses (Matth., 12, 1—13 ; Marc., 2, 23—28. 3, 1—5 ; Luc, 6, 1—10. 13, 10 seq. 14, 1 seq. ; Joh. 5, 5 seq. 7, 22 seq. 9, 1 seq.) ; et, en qualité de *Fils de l'homme*, υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, il s'est attribué la puissance sur le sabbat. Les Juifs aussi paraissent avoir attendu du Messie une révision de la loi mosaïque (2). On peut trouver un sens analogue dans la déclaration que le quatrième évangile (2, 19) attribue à Jésus lui-même, déclaration que le premier évangile (26, 61) et le second (14, 58) lui font imputer par de faux témoins. Cette déclaration est : *je puis détruire* (Jean : *détruisez*), *le temple de Dieu* (Marc :

(1) Voyez une exagération de l'Évangile des Ebionites dans Epiphane, *Hæres.* 30, 16.

(2) Bertholdt, *Christolog. Jud.*, § 31.

fait de main d'homme), et en trois jours je puis le bâtir (Marc : *j'en bâtirai un autre qui ne sera pas fait de main d'homme*), δύναμαι καταλῦσαι (Joh. λύσατε) τὸν ναὸν τοῦ Θεοῦ (Marc : τὸν χειροποίητον), καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν οἰκοδομηῆσαι αὐτόν (Marc : ἄλλον, ἄχειροποίητον, οἰκοδομήσω); l'auteur des Actes des Apôtres (6, 14) donne quelque chose de semblable comme chef d'accusation contre Étienne. La chose sera encore confirmée, si l'on accepte, comme déclaration authentique, ce que les Actes des Apôtres (l. c.) ont, au lieu de la seconde moitié de cette déclaration : *et il changera* (à savoir Jésus, d'après l'assertion attribuée à Étienne), *les coutumes que Moïse nous a transmises*, καὶ ἀλλάξει τὰ ἔθνη, ἃ παρέδωκεν ἡμῖν Μωϋσῆς. En somme, on peut dire : Celui qui, comme Jésus, eut une fois reconnu la valeur absolue de l'intérieur par rapport à l'extérieur, de l'ensemble de la disposition morale par rapport à un acte isolé, détaché de cet ensemble, de telle sorte qu'il déclare l'amour de Dieu et du prochain comme l'essentiel de la loi (Matth., 22. 36 seq.), celui-là, disons-nous, ne peut ignorer que ce qui, dans la loi, ne se rapporte pas à ces deux points, est, par cela même, caractérisé comme non essentiel. Mais, ce qui semble, d'une manière toute décisive, indiquer les desseins qu'avait Jésus de détruire le culte mosaïque, ce sont les déclarations où il exprime que le Temple de Jérusalem, centre de ce culte, sera renversé (Matth., 24, 2, et passages parallèles), et que l'adoration de Dieu, n'étant plus attachée à un lieu particulier, deviendra purement spirituelle (Joh., 4, 21 seq.).

Mais tout cela ne forme qu'un côté de la position que Jésus prit à l'égard de la loi de Moïse, puisqu'il se trouve également des données qui semblent prouver qu'il ne songea pas à un renversement de l'ancienne constitution religieuse de son peuple. Ce côté, par des motifs aisés à concevoir, a été, à une époque précédente, mis de préférence

en lumière par des adversaires du christianisme (1) en sa forme d'église; mais ce n'est que dans ces derniers temps que, l'horizon théologique s'étant agrandi, des interprètes ecclésiastiques sans prévention l'ont apprécié comme il convenait qu'il le fût (2). Pendant sa vie d'abord, Jésus, comme Paul le témoigne, Gal., 4, 4, reste fidèle à la loi paternelle; il visite, le jour du sabbat, la synagogue; il se rend à Jérusalem pour le temps de la fête; et, à Pâques, il mange, avec ses disciples, l'agneau pascal. S'il opère des guérisons le jour du sabbat, ou s'il fait glaner des épis à ses disciples (Matth., 12, 1; seq.); si dans sa compagnie il n'introduit ni jeûnes, ni ablutions avant le repas (Matth., 9, 14. 15, 2), cela n'était pas contraire à la loi de Moïse, qui ne recommandait que de s'abstenir de *travaux vulgaires*, מלאכה (2. Mos., 20, 8 seq. 31, 12 seq. 5. Mos., 5, 12, seq.), au nombre desquels étaient nommément le labourage, la moisson (2. Mos., 34, 21), l'opération de ramasser du bois (4. Mos., 15, 32 seq.), et autres semblables; ce n'est que plus tard, par un esprit de minutie, que l'on y compta les actions de guérir les malades et de glaner quelques épis (3). De même, l'ablution des mains avant le repas n'était qu'une conclusion extrêmement forcée que les rabbins avaient tirée de 3. Mos., 15, 11 (4). Pour le jeûne, la loi n'en prescrivait qu'un général annuel (3. Mos., 16, 29, seq. : 23, 27, seq.), et elle ne prescrivait rien au sujet des jeûnes particuliers (5). Dans le même discours de la montagne, Jésus élève, bien au-dessus de toutes les pratiques du culte, la religiosité spirituelle; et ce qu'il dit de la continuation provisoire des sacrifices (Matth., 5, 23 seq.), n'étant qu'occasionnel, est

(1) C'est encore l'auteur des Fragments de Wolfenbüttel qui a raisonné dans ce sens avec le plus de conséquence. Voyez le fragment : von dem Zweck u. s. f. S. 66 ff.

(2) Particulièrement Fritzsche, in Matth., p. 214.

(3) Voyez Winer, bibl. Realwörterb. 1. Aufl., S. 585.

(4) Comparez Paulus, exeget. Handb. 2, S. 273.

(5) Winer, bibl. Realw., 2^{te} Aufl., 1. S. 426.

sans conséquence. Mais il y déclare aussi qu'il est venu accomplir, et non détruire, la loi et les prophètes (Matth., 5, 17); après quoi, il promet aussitôt une durée éternelle à la plus petite lettre de la loi; et celui qui en représenterait le moindre commandement comme n'étant pas obligatoire, est menacé de perdre son rang dans le royaume céleste (1). Aussi les apôtres observèrent-ils rigoureusement la loi judaïque, même après la première Pentecôte; à l'heure de la prière, ils allaient au Temple (Act. Ap., 3, 1); ils se rendaient dans les synagogues; ils observaient les défenses mosaïques concernant les aliments (10, 14); et, quand le parti judaïsant se plaignit de la conduite de Barnabas et de Paul, qui baptisaient des païens sans leur imposer le fardeau de la loi mosaïque, ils ne surent opposer à ces plaintes aucune déclaration expresse de Jésus (Act. Apost., 15).

Dans un intérêt apologétique, on a essayé de concilier cette contradiction apparente entre la conduite et le langage de Jésus, en disant que non seulement l'observation de la loi, mais encore les déclarations en faveur de la loi ont eu, de la part de Jésus, pour but de s'accommoder aux opinions de ses contemporains qui lui auraient aussitôt retiré leur confiance, s'il s'était annoncé comme le destructeur de la loi réputée sainte (2). Ce serait expliquer l'observation de la loi de la part de Jésus, de la même façon que la soumission de l'apôtre Paul aux prescriptions légales, soumission qui, d'après la propre déclaration de l'apôtre, n'était qu'un accommodement aux opinions des Juifs parmi lesquels il vivait (1. Cor., 9, 20; comparez Act. Ap., 16, 3). Mais les fortes assurances sur l'immuable durée de la loi, et sur la culpabilité de celui qui serait assez hardi pour en enfreindre le plus petit commandement, ne peuvent pas se déduire d'un simple accommodement; car déclarer indispensable un ordre de

(1) Comparez Fritzsche, p. 214 seq.

(2) Reinhard, l. c., S. 15 seq. Plank.

Geschichte des Christenthums in der Periode seiner Einführung, 1, S. 175 ff.

choses que l'on regarde comme superflu, et que l'on désire faire tomber peu à peu en désuétude, non seulement ce serait de la déloyauté, mais encore ce ne serait pas de la prudence.

En conséquence, d'autres ont fait valoir la distinction entre la partie morale et le rituel; et le passage où Jésus déclare qu'il ne veut pas abolir la loi, ils ne l'ont rapporté qu'à la partie morale qu'il s'efforçait de compléter, πληρῶσαι, en la dégageant des simples pratiques, et en la purifiant ainsi (1). Mais le passage en question du discours de la montagne ne renferme pas une pareille distinction; loin de là: d'une part, les expressions *la loi et les prophètes*, νόμος, προφῆται, désignent toute la constitution religieuse de l'Ancien-Testament dans sa plus grande étendue; d'autre part, les commandements les plus insignifiants, les lettres les plus petites de la loi, qui ne doivent pas, non plus, être abrogés, ne peuvent pas être entendus autrement que du rituel et des pratiques du culte (2).

Ceux qui ont distingué entre les prescriptions réellement mosaïques et les additions traditionnelles ont été plus heureux (3). Il est vrai de dire que les guérisons opérées par Jésus pendant le sabbat, son mépris des ablutions pédantesques avant le repas, etc., portent, non pas contre Moïse, mais seulement contre des prescriptions postérieures faites par les rabbins, et plusieurs discours de Jésus conduisent même à cette distinction. Jésus (Matth., 15, 3 seq.) oppose la *tradition des anciens*, παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων, à la *prescription de Dieu*, ἐντολὴ τοῦ Θεοῦ, et il déclare (Matth., 23, 23) que, là où elles s'accordent ensemble, on peut *observer l'une et ne pas abandonner l'autre*, ταῦτα ποιῆσαι, κατεῖναι μὴ ἀφίεναι; en conséquence de quoi il exhorte, dans le verset 3, le peuple à faire tout ce que les docteurs de

(1) De Wette, bibl. Dogm. § 210.

1, 1, S. 56; Neander, L. J.-Chr., S.

(2) Voyez l'auteur des Fragments, von dem Zwecke u. s. w. S. 69; Fritzsche, p. 214; De Wette, exeg. Handb.,

124.

(3) Paulus, exeg. Handb., 1, 4, S. 600 f. Leben Jesu, 1, 2, S. 296, 312.

la loi et les pharisiens lui prescrivent ; que si , au contraire , on ne peut ou ne veut suivre que l'une ou l'autre , il remarque (Matth. , 15, 3 seq.) qu'il vaut mieux , pour obéir aux commandements divins (donnés par Moïse) , *transgresser la tradition* , παραβαίνειν τὴν παράδοσιν , que , par une règle contraire de conduite , *transgresser les commandements de Dieu pour obéir à la tradition* , παραβαίνειν τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ διὰ τὴν παράδοσιν. En somme , il trouve , dans la masse des commandements traditionnels , *un fardeau difficile à porter* , φορτίον δυσβάστακτον (23, 4) , et il songe à en délivrer le peuple durement pressé , et à lui imposer en place son *fardeau léger* , φορτίον ἐλαφρόν , son *joug utile* , ζυγὸς χρηστὸς (11, 29 seq.). En conséquence , malgré tous les ménagements qu'il était disposé à avoir pour la religion établie , en tant qu'elle n'agissait pas d'une manière directement pernicieuse , son avis allait à ceci , c'est que tous ces *arrangements humains* , ἐντάλματα ἀνθρώπων , périraient comme une *plantation que le Père céleste n'avait pas plantée* , φυτεία ἣν οὐκ ἐφύτευσεν ὁ πατὴρ ὁ οὐράνιος (15, 9. 13). La plupart de ces prescriptions pharisiennes étaient dirigées vers des pratiques extérieures au milieu desquelles se perdait le noyau de belle moralité que renfermait la loi mosaïque ; on y voyait comment , par des présents au Temple , on se dégageait de l'obligation de soutenir des parents dans le besoin (15, 5) ; comment , en payant la dime de la menthe , de l'aneth et du cumin , on oubliait l'amour du prochain (23, 23). La distinction entre la loi et la tradition , concorde , jusqu'à un certain point , avec la distinction entre la partie morale et la partie rituelle ; car les prescriptions rabbiniques avaient une tendance uniquement tournée vers les pratiques , tendance que Jésus repoussait , tandis que la loi mosaïque contenait un fonds moral et religieux pour lequel il la tenait en haute estime.

Jésus , du moment qu'il eut reconnu , comme uniquement essentiel dans la religion , ce qui se rapportait à la moralité et

à l'adoration spirituelle de Dieu , aurait dû , pour être conséquent , rejeter tout ce qui , étant purement de rite et de forme , avait reçu , par abus , une signification religieuse ; et , dans la loi de Moïse même , il se trouvait beaucoup de choses de cette espèce. Mais , d'un autre côté , l'on sait avec quelle lenteur de pareilles conséquences sont tirées , quand elles viennent se heurter contre des usages consacrés. Déjà Samuel , dans le livre qui lui est attribué (1. Sam. , 15 , 22) , a reconnu que l'obéissance vaut mieux que le sacrifice ; et Asaph , que l'offrande d'une reconnaissance sentie plaît mieux à Dieu que l'offrande de victimes égorgées (Ps. 50). Et cependant , combien de temps les sacrifices ne furent-ils pas conservés à côté et en place de la véritable obéissance ! Jésus en était encore plus vivement convaincu que ces anciens ; la vraie *prescription de Dieu* , ἐντολὴ τοῦ Θεοῦ , dans la loi mosaïque , n'était pour lui , à proprement parler , que les commandements : *honore ton père* , τίμα τὸν πατέρα ; *tu ne tueras pas* ; οὐ φονεύσεις , etc. ; mais surtout *tu aimeras le Seigneur Dieu et le prochain* , ἀγαπήσεις Κύριον τὸν Θεὸν καὶ τὸν πλησίον . On pourra toujours penser que Jésus , attaché uniquement à ce côté , ne voulut pas entrer dans un examen trop minutieux de l'autre côté , c'est-à-dire des pratiques du culte ; qu'en raison du respect profondément enraciné pour le saint livre de sa nation , il honora , par égard pour ce qu'il renfermait d'essentiel , ce qu'il renfermait même d'inutile ; et cela lui fut d'autant plus facile , qu'à côté du pédantisme des additions traditionnelles , pédantisme exagéré jusqu'à l'absurde , le rituel du Pentateuque devait paraître extrêmement simple (1).

Mais il eut aussi l'opinion que la loi n'était pas destinée à avoir une durée éternelle. En effet , il annonce que le Tem-

(1) Comparez Neander. L. J.-Chr. , S. 1.8. Neander cite l'exemple de Philon , qui , tout en interprétant spirituelle-

ment la loi mosaïque , insista pour qu'on l'observât extérieurement.

ple de Jérusalem sera détruit lors de son prochain retour (Matth., 24 et passages parallèles), et même que l'adoration de Dieu cessera d'être attachée à une localité particulière (Joh., 4, 23 seq.) ; ce qui entraînait la chute de toute la forme du culte mosaïque. Si, d'après Matthieu (5, 18), il a déclaré que la loi durerait autant que le ciel et la terre, cela ne forme pas contradiction, du moment que l'on se souvient, d'après Matthieu (24), que le Juif établissait, dans son esprit, une étroite connexion entre la destruction de son état et de son sanctuaire, et la fin du monde (ancien) ; par conséquent, dire que la loi subsistera aussi long-temps que le Temple sera debout, revient à dire qu'elle subsistera aussi long-temps que durera le monde (1). A la vérité, Luc dit : *la loi et les prophètes jusqu'à Jean*, ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται ἕως Ἰωάννου (16, 16), et par là, il semble que, dès l'arrivée de Jean-Baptiste, la loi cessa d'être en vigueur ; mais il faut comparer un passage parallèle de Matthieu, où il est dit : *tous les prophètes et la loi ont prophétisé jusqu'à Jean*, πάντες οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος ἕως Ἰωάννου προεφήτευσαν, et ce rapprochement ôte au passage de Luc son sens défavorable. D'un autre côté, quand il est dit, dans Luc (16, 17), qu'il est plus aisé que le ciel et la terre passent, qu'il ne l'est qu'un seul point de la loi soit sans effet (ce qui ne fixe pas un terme précis avant lequel la loi ne sera pas abolie, et ce qui indique seulement une chose plus possible que la destruction de cette loi), ce nouveau rapprochement semble ôter son sens favorable au passage de Matthieu (5, 18) où la fin du monde pourrait s'entendre de la destruction du Temple. Dans cette difficulté, on se demande seulement s'il ne faut pas donner la préférence au sens que présentent les deux passages du premier évangéliste, sens duquel il résulte que la loi n'était pas destinée à une durée éternelle. Ce sens s'accorderait aussi avec ce qui a été dit sur le Temple qui devait être renversé,

(1) Comparez Paulus, exeg. Handb., 1, b, S. 598 f.

puis rebâti, car c'était là une promesse de spiritualiser la religion, et, même d'après l'interprétation qui est attribuée à Étienne, l'annonce de l'abolition de la loi mosaïque; promesse et annonce qui, si elles ont été rattachées par Jésus à l'ouverture du *siècle futur* du Messie, αἶον μελλων, concorderaient avec ce sens qu'on trouve dans le premier évangéliste. En conséquence, Jésus et l'apôtre Paul, qui tous deux observèrent la loi mosaïque, ne différeraient qu'en ceci : le premier se représentait cette loi comme devant être abrogée sur la terre, qui serait renouvelée lors de son arrivée ou de son retour plein de gloire, et le second, en raison de la première arrivée du Messie, croyait pouvoir abolir cette loi, même sur l'ancienne terre, sur la terre non encore renouvelée (1).

Dans le dialogue avec la Samaritaine, Jésus représente la cessation du culte exclusif du Temple, non pas seulement comme quelque chose de futur, mais comme quelque chose qui commence et qui est déjà présent (*l'heure vient, et elle est déjà présente*, ἔρχεται ὥρα, καὶ νῦν ἐστίν). Semblablement, dans un autre lieu, en sa qualité de Messie présent, il se place non seulement au-dessus des additions traditionnelles faites à la loi, mais encore au-dessus de la loi même. Lors du fait de glaner quelques épis le jour du sabbat, ce dont il a déjà été question plus haut, il ne refuse pas seulement de reconnaître la prescription qui défend cette action isolée, prescription qui, du reste, n'appartient qu'à la tradition, mais encore il dit d'une façon tout-à-fait générale que le fils de l'homme est *maître du sabbat*, κύριος τοῦ σαββάτου; que, dans son travail messianique, il y a une œuvre plus grande encore que le Temple, œuvre dont l'accomplissement dispense les prêtres des lois du sabbat (Matth., 12, 5 seq.). Ainsi, ce dernier passage exprime que Jésus est placé au-dessus de la loi, même dans les portions qui sont mosaïques; et

(1) Comparez Hase, L.-J., § 84. des idées rabbiniques sur l'abolition de la loi.
Voyez, dans Schöttgen, 2, p. 611 seq.,

le premier passage, rapproché des paraboles du levain, du grain de moutarde, etc., signifie que son royaume se développera peu à peu, et que le culte du Temple perdra du terrain à fur et mesure. La conclusion la plus vraisemblable qui ressort est donc que Jésus, comme Paul, observait, il est vrai, la loi pour lui-même, afin de ne pas se séparer de sa nation; que surtout il n'en méditait pas l'abolition violente; qu'il n'attendait pas davantage la cessation du règne de la loi au moment où cesserait l'ordre actuel du monde; mais qu'il espérait que, en raison de la croissance et de la maturité progressive de ses idées, tomberaient les enveloppes qui les couvraient encore, et qui, détachées inopportunément, auraient, comme il le savait bien, laissé exposé à tous les accidents le fruit non encore mûr.

Avec une telle position, nous ne devons plus nous étonner que Jésus ait été retenu dans ses discours sur ce point, satisfait qu'il était d'avoir donné à ses disciples les prémisses d'où plus tôt ou plus tard sortiraient les conséquences désirées (comparez Joh., 16, 12 seq.). Les déclarations mêmes du discours de la montagne, qui peuvent paraître une assurance positive de la durée de la loi, prennent par là une couleur différente. On n'admettra pas, il est vrai, en raison des motifs allégués plus haut, que, par accommodement, il distingua entre la loi morale et le rituel; mais il y a toujours à distinguer entre la lettre et l'esprit; et, si Jésus promet, même à la moindre lettre de la loi, une durée éternelle, cela ne peut vouloir dire, d'après ce qui précède comme d'après le contexte du discours de la montagne, que ceci : c'est qu'il ne sera rien perdu des éléments réellement moraux et religieux que renferment les commandements les plus extérieurs en apparence. Paul lui-même, qui refusait tout mérite aux œuvres de la loi, et qui dispensait les chrétiens de l'observer, dit cependant de sa propre doctrine qu'elle accomplit la loi loin de la renverser (ιστῶμεν,

Rom., 3, 31 ; comparez 8, 4), c'est-à-dire qu'elle en conserve l'esprit et l'essence sans les prescriptions extérieures. Ainsi, l'idée, pleine de conséquences importantes, que Paul se fait de la loi, c'est qu'elle est seulement une école préparatoire (νόμος παιδαγωγός, Gal., 3, 24) qui, ayant rempli son objet au moment où l'élève entre dans l'âge mûr, sera dorénavant superflue et tombera. Cette idée de Paul n'est que la reprise de ce que Jésus avait déjà reconnu et indiqué formellement en disant que Moïse avait permis aux Juifs, à cause de leur dureté de cœur, πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν αὐτῶν, bien des choses qui ne pouvaient plus se souffrir à cause des progrès du développement moral.

§ LXVI.

Étendue du plan messianique de Jésus ; et rapport de ce plan avec les païens.

L'extension que le règne fondé par Jésus gagna de bonne heure au-delà du cercle du peuple juif, avait été, d'après nos évangiles, annoncée d'avance par des déclarations expresses de Jésus. Lors de son apparition dans la synagogue de sa ville natale, Jésus, qui, il est vrai, voulait seulement motiver son éloignement pour Nazaret, signala, au grand chagrin des Nazaréens, l'exemple d'Élie et d'Élisée, qui, en raison de l'indignité de leurs compatriotes, avaient été obligés de porter leurs bienfaits aux païens (Luc, 4, 25 seq.). Ailleurs, Jésus, à l'occasion de sa rencontre avec le capitaine de Capharnaüm, assura que, dans le royaume des cieux, βασιλεία τῶν οὐρανῶν, beaucoup viendraient du levant et du couchant, πολλοὶ ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν, et seraient assis à table avec les patriarches, tandis que les fils du royaume, υἱοὶ τῆς βασιλείας, c'est-à-dire évidemment les Juifs, à qui il était destiné primitivement, en seraient jetés hors (Matth.,

8, 11 seq.). Avec encore plus de précision, il déclare à ses compatriotes, en leur appliquant le sens de la parabole des vignerons, *que le royaume de Dieu leur sera enlevé et sera donné à une nation qui en rapportera les fruits*, ὅτι ἀρθήσεται ἀφ' ὑμῶν ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ καὶ δοθήσεται ἔθνει ποιοῦντι τοὺς καρποὺς αὐτῆς (Matth., 21, 43). Dans le discours sur la montagne des Oliviers, la prédication de l'Évangile parmi tous les peuples est considérée comme une des circonstances qui devaient précéder le retour de Jésus (Matth., 24, 14; Marc, 13, 10). Enfin, après sa résurrection, Jésus donne aux disciples cet ordre formel et précis : *Allez, enseignez tous les peuples, les baptisant, etc.*, πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς κ. τ. λ. (Matth., 28, 19; Marc, 16, 15; Luc, 24, 47).

Cependant, à côté de ces déclarations de Jésus pour l'admission des païens dans le royaume messianique, se range, d'une manière énigmatique, une série d'autres déclarations, desquelles il paraît ressortir qu'une pareille extension de ce règne n'avait point été dans ses intentions (1).

Lorsqu'il fait entreprendre aux douze leur premier voyage de mission, il ne sait rien leur enjoindre avec plus d'instance que ceci : *N'allez point dans la voie des gentils..... allez plutôt auprès des brebis perdues de la maison d'Israël*, εἰς ὁδὸν ἐθνῶν μὴ ἀπέλθῃτε... πορεύεσθε δὲ μᾶλλον πρὸς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραὴλ (Matth., 10, 5 seq.). Matthieu est le seul qui ait cette déclaration, les deux autres synoptiques ne l'ont pas; mais ce n'est pas une raison pour croire que l'auteur du premier évangile, en sa qualité de judaïsant, ait ajouté à tort ces paroles; il faut plutôt penser que les auteurs des deux autres évangiles, en leur qualité d'hellénisants, les ont omises. En effet notre Matthieu ne judaïse pas tellement, qu'il suppose à Jésus le dessein de

(1) C'est ce que dit l'auteur des Fragments de Wolfenbüttel, l. c., S. 72 ff.

borner aux Juifs le royaume messianique ; loin de là , il fait parler Jésus clairement de l'appel des païens (8, 11 seq. ; 21, 33 seq. ; 22, 1 seq. ; 28, 19 seq.). Il n'avait donc aucun motif pour faire une addition dictée par un tel particularisme, tandis que les autres avaient un motif pour opérer ce retranchement ; c'était le désir d'éviter une cause d'offense aux païens qui dès lors avaient été reçus.

La défense de recevoir les Gentils est d'accord avec la propre conduite de Jésus à l'égard de la femme cananéenne, dont il refuse de guérir la fille malade, parce qu'il n'a été envoyé que pour les brebis perdues de la maison d'Israël (Matth., 15, 24) ; et cependant il s'agissait ici, non de l'admission dans le royaume messianique, mais seulement d'un bienfait isolé, temporel, et tel que jadis Elie et Élisée en avaient accordé même à des personnes étrangères à la nation israélite (1 Reg., 17, 9 seq. ; 2 Reg., 5, 1 seq.). Or, comme il a été dit plus haut, Jésus lui-même invoquait l'exemple de ces prophètes ; aussi les apôtres ne voyaient-ils rien qui les scandalisât dans l'accomplissement de la prière de cette femme. Il semble donc qu'on peut faire ici, *a minori ad majus*, l'argument suivant : si Jésus a refusé ce bienfait extérieur, encore moins aura-t-il été disposé à accorder à un païen la bénédiction du royaume du Messie. A la vérité, ce n'est que dans Matthieu qu'on lit la déclaration expresse où Jésus dit qu'il n'a été envoyé qu'aux Israélites ; mais l'omission de cette déclaration dans Marc (dans Luc, tout le récit manque) doit s'expliquer comme plus haut, et Marc lui-même exprime la même chose lorsqu'il rapporte ce que dit Jésus, que les enfants doivent être rassasiés avant les chiens.

A cela se joint la conduite des apôtres après la mort de Jésus (Act. Ap., 10 et 11). Le capitaine païen Cornélius, digne, par sa conduite pieuse, d'être admis dans la communauté messianique, reçoit, d'un ange, envoyé de Dieu, l'avis de s'adresser à l'apôtre Pierre. Comme Dieu n'ignorait pas

(c'est ce qu'il faut ajouter, pour compléter le récit selon l'esprit même du narrateur) combien il serait difficile de décider l'apôtre à recevoir, sans plus ample informé, un païen dans le royaume messianique, il jugea nécessaire de préparer Pierre à une pareille démarche par une vision symbolique où il lui fit apercevoir le néant de la distinction juive entre le pur et l'impur. Sur cet avertissement, Pierre se rend, il est vrai, auprès de Cornélius; mais, quand il s'agit de le baptiser avec sa famille, il ne se détermine que sur un nouveau signe, c'est à-dire lorsqu'il voit venir sur eux *l'Esprit saint*, πνεῦμα ἅγιον. Plus tard, les judéo-chrétiens de Jérusalem l'interpellent parce qu'il a reçu des païens; et, pour sa justification, Pierre n'invoque que la vision qu'il avait eue, et l'Esprit saint qu'il avait aperçu sur la famille du capitaine. On pensera de cette histoire ce que l'on voudra; en tout cas, elle est un monument des hésitations des apôtres, et des luttes intérieures qu'ils eurent à soutenir après la mort de Jésus pour se convaincre de leur qualification à recevoir, dans le royaume de leur Christ, les païens en tant que païens; elle est aussi un monument des motifs par lesquels ils furent définitivement déterminés. Or, ce semble, ces luttes et ces hésitations n'auraient pu exister, s'ils avaient eu sous les yeux une déclaration précise du Christ, telle que celle qui est renfermée dans ce qu'on appelle l'ordre de baptiser.

Cependant il est impossible de supposer que Jésus ait borné son royaume au peuple juif, car il serait retombé au-dessous du niveau des anciens prophètes de sa nation, parmi lesquels courait l'espérance qu'au temps du Messie les païens aussi se convertiraient à la religion de Jéhova (Is., 2, 2 seq.; Jérém., 3, 17; Amos, 9, 12; comparez Act. Ap., 15, 15 seq.; Malach., 2, 11). En conséquence, Jean-Baptiste, le dernier prophète, avait estimé si bas la descendance juive, qu'à ses orgueilleux compatriotes il avait montré les pierres sur les bords du Jourdain, en leur signifiant qu'en cas de

besoin, Dieu pourrait créer, avec ces pierres, une descendance à Abraham (Matth., 3, 9) (1). Or, comment Jésus, qui partout ailleurs, pour la hauteur du point de vue et pour l'étendue de l'horizon, est si supérieur aux prophètes; Jésus qui, ainsi que nous l'avons vu en dernier lieu, considérait la loi mosaïque et le culte du Temple comme des institutions qui céderaient bientôt la place à l'adoration de Dieu en esprit et en vérité; comment, dis-je, aurait-il pu vouloir, d'une façon tout inconséquente, renfermer les bénédictions de son établissement dans les limites accidentelles d'une nation? Ces réflexions jettent donc un poids décisif dans la balance du côté des déclarations et des récits de Jésus qui renferment l'idée de l'extension du règne messianique même aux païens; la seule question qui reste est de savoir si les passages opposés peuvent se concilier avec ces déclarations.

Rien n'empêche de considérer, avec toute vraisemblance, la défense faite aux apôtres de s'adresser aux païens, comme une défense simplement provisoire. Jésus jugea convenable de laisser d'abord l'Évangile prendre racine solidement parmi ses compatriotes seuls, et de n'en permettre l'extension ultérieure que plus tard, quand surtout les idées de ses partisans se seraient purifiées par sa mort (2). La dureté montrée dans le commencement contre la femme cananéenne ne peut pas s'expliquer par là; car, comme il a été remarqué plus haut, il ne s'agissait nullement d'admission dans le royaume messianique, et Jésus, dans une autre circonstance, avait accordé à un païen un semblable bienfait. Le capitaine de Capharnaüm, également païen, comme on le voit par les expressions : *Je n'ai pas trouvé une pareille foi dans Israël*, οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοσαύτην πίστιν εὗρον, s'est plaint à

(1) Comparez Neander, L. J.-Chr., S. 54.

(2) Voyez Reinhard, l. c.; Planck, Geschichte des Christenthums in der

Per. seiner Einführung, 1, S. 179 ff.; De Wette, exeg. Handb. 1, 1, S. 100; Neander, L. J. Chr., S. 460 ff.

peine d'avoir un malade qui réclame des secours extraordinaires, que Jésus, de lui-même, offre d'aller guérir le serviteur du capitaine (Matth., 8, 5 seq.). Il y a une différence, cependant, d'après la juste remarque de Neander : ce fut au milieu de la Judée que le capitaine s'adressa à Jésus; mais la femme cananéenne s'était adressée à lui sur la frontière des païens, là où il pouvait craindre d'être entraîné, après un pareil précédent, à des relations avec eux, qui ne lui paraissaient pas encore convenables. A la fin de cette aventure, Jésus s'écrie : *O femme, ta foi est grande!* ὦ γύναι, μεγάλη σου ἡ πίστις; exclamation qui est destinée à honorer cette femme, comme avait été honoré le capitaine, et il est toujours possible que Jésus ait voulu mettre à l'épreuve la foi de cette femme, afin de montrer la païenne, si elle résistait à cette épreuve, sous un jour qui pouvait faire honte à maint Israélite. Enfin reste la contradiction apparente entre l'ordre de baptiser, et les hésitations des apôtres à admettre des païens au baptême. Cependant cette difficulté n'est pas insoluble : ce qui embarrassait les apôtres, c'est que des païens pussent devenir membres du royaume du Christ, en qualité de païens, c'est-à-dire sans avoir été préalablement incorporés par la circoncision au peuple d'Israël, et sans avoir à observer dorénavant la loi de Jéhovah; et là-dessus Jésus n'avait rien précisé, car il avait simplement ordonné de baptiser tous les peuples, et fait la menace que le royaume du Messie passerait aux païens à cause de l'indignité des Israélites natiifs, ce qui ne décidait pas si les païens devaient avoir part aux bénédictions de son règne d'emblée, ou seulement après avoir adopté le judaïsme (1).

(1) Sans aucun doute les prophètes se représentaient, de cette dernière façon, la participation des païens au règne du Messie; et d'après Rôth, *in Epist. ad Hebræos*, p. 117 seq., ce qui distinguait les écoles de Hillel et de Schammaï, c'est

que, pour l'admission des païens dans le royaume messianique, la première voulait seulement l'observation des commandements de Noé, et la seconde la soumission à toute la loi de Moïse.

§ LXVII.

Relation du plan messianique de Jésus avec les Samaritains ;
sa rencontre avec la femme de Samarie.

De semblables difficultés se présentent dans la position que Jésus se donna à lui et à ses apôtres, vis-à-vis des habitants de la Samarie. Pendant que, dans le discours d'instruction (Matth., 10, 5.), il défend autant à ses apôtres de visiter une *ville des Samaritains*, πόλις Σαμαρειτῶν, que d'entrer dans la *voie des Gentils*, ὁδὸς ἐθνῶν ; nous lisons dans Jean (chap. 4), que Jésus lui-même, en traversant la Samarie, opéra avec beaucoup de succès comme Messie, et séjourna finalement pendant deux jours dans une ville samaritaine ; et les Actes des Apôtres (1, 8) nous apprennent qu'avant son ascension au ciel, il chargea les apôtres de rendre témoignage pour lui, non seulement à Jérusalem et dans toute la Judée, ἐν Ἱερουσαλὴμ καὶ ἐν πάτῃ τῇ Ἰουδαίᾳ, mais encore dans la Samarie, ἐν τῇ Σαμαρείᾳ. La défense de visiter la Samarie ferait croire que Jésus, de sa personne, évita complètement ce pays ; cependant il n'en est rien, ainsi qu'on le voit par Luc, 9, 52 (comparez, 17, 11), où il est dit que ses apôtres voulurent lui préparer un logement dans une *bourgade des Samaritains*, κώμη Σαμαρειτῶν. Nous savons aussi par Josèphe que les Galiléens qui se rendaient aux fêtes de Jérusalem traversaient ordinairement la Samarie (1). Loin d'avoir de l'aversion pour les Samaritains, Jésus, à plusieurs égards, reconnut les avantages qu'ils avaient sur les Juifs, ainsi que le montre la parabole où il choisit un Samaritain comme type de la miséricorde (Luc, 10, 30 seq.). Dans une circonstance (Luc, 17, 16),

(1) *Antiq.* 20, 6, 1. Voyez, dans Lightfoot, p. 991 seq., des principes rabbi-

niques qui ne sont pas tout-à-fait d'accord avec ce qui est dit ici.

il lui était arrivé que, entre dix personnes guéries, une seule, et c'était un Samaritain, s'était montrée reconnaissante; enfin, on pourrait encore rapporter à la même disposition les reproches que les adversaires juifs de Jésus lui firent une fois: *N'avons-nous pas raison de dire que tu es un Samaritain*, οὐ καλῶς λέγομεν, ὅτι Σαμαρείτης εἶ σύ (Joh., 4, 48) (1).

Quelque naturel qu'il paraisse d'admettre que Jésus reconnut cette réceptivité du peuple samaritain, qui, du reste, n'était pas sans avoir quelque impression de l'idée messianique (Joh., 4, 25) (2), et qu'il en profita véritablement par occasion pour y annoncer le règne du Messie, cependant les différences que, à cet égard, on aperçoit entre les quatre évangélistes, font naître la perplexité. Matthieu ne rapporte ni un contact de Jésus avec les Samaritains, ni une déclaration de lui sur eux, à part la défense de les visiter; Marc ne rapporte ni un contact, ni une expression favorable, mais il n'a rien de semblable à la déclaration défavorable de Matthieu; Luc offre deux contacts de Jésus avec eux, dont l'un est, il est vrai, défavorable, mais dont l'autre, y compris les déclarations de Jésus sur les Samaritains, n'en doit paraître que plus favorable; enfin, Jean raconte une histoire très détaillée et extrêmement favorable des relations de Jésus avec le peuple de Samarie. Si des renseignements aussi différents sont tous fondés, comment Jésus put-il défendre une fois d'attirer les Samaritains dans le plan messianique, et une autre fois, les y admettre lui-même sans difficulté? Si l'ordre chronologique des évangélistes avait quelque valeur, le ministère exercé par Jésus en Samarie appartiendrait à une période antérieure à celle où les apôtres, prêts à partir pour leur voyage de mission, reçurent l'injonction de ne pas entrer dans ce pays. En effet, ce fut de Galilée que les douze furent envoyés;

(1) De Wette, exeg. Handb., 1, 3, S. 62.

(2) Comparez Bertholdt, Christ. Jndaeorum, § 7.

mais le court intervalle de temps pendant lequel, d'après le quatrième évangile, Jésus séjourna en Galilée avant la première pâque (2, 1, 13), ne laisse pas d'espace pour cette mission, qui, alors, aurait dû avoir lieu après cette pâque, et par conséquent après la visite en Samarie, puisque la visite en Samarie ne fut faite qu'au retour de la pâque. Or, si Jésus avait prêché déjà lui-même, et avec le plus beau succès, le règne du Messie en Samarie, comment aurait-il pu défendre à ses apôtres d'y aller ? Si, au contraire, on place la scène racontée par Jean après la défense rapportée par Matthieu, les apôtres se seraient étonnés, non pas que Jésus eût un entretien si intéressant avec une femme (Joh., 4, 27), mais qu'il l'eût avec une Samaritaine.

Avec des renseignements qui semblent aussi contradictoires, on demande si les uns et les autres ont une certitude historique. Il ne faut pas compter, du côté défavorable aux Samaritains, l'accueil inhospitalier que firent les habitants d'un village de la Samarie, et le zèle ardent que, à cette occasion, témoignèrent les fils de Zébédée; car un événement isolé de cette nature ne pouvait pas donner à Jésus de l'aversion pour les Samaritains, et l'hostilité de ces villageois ne devait pas nécessairement empêcher que Jésus n'exercât son ministère de prédication dans la capitale samaritaine. Il s'agit uniquement de la défense de visiter les Samaritains, qui est contenue dans le discours d'instruction, et nous devons dire ici, comme plus haut pour les païens, et pour les mêmes motifs : si le premier évangéliste est le seul qui rapporte cette défense, nous expliquerons plus facilement comment les autres ont pu être amenés à l'omettre, que nous n'expliquerions comment Matthieu a été amené à l'ajouter sans fondement historique.

Examinons maintenant si des additions non historiques n'ont pas été faites du côté favorable aux Samaritains. Avant tout autre, se présente le récit du quatrième évangile sur la

rencontre de Jésus avec la femme samaritaine et tout ce qui s'y rapporte. Sans apercevoir ici les difficultés que l'auteur des *Probabilia* a cru pouvoir signaler, dès l'abord, dans la désignation du lieu, et dans le début du dialogue avec cette femme (1), nous remarquerons qu'à partir du verset 16, il se rencontre, de l'aveu même de commentateurs impartiaux (2), bien des choses d'une solution malaisée. La femme avait, en dernier lieu, prié Jésus de lui donner, à elle aussi, de l'eau qui étanche pour jamais la soif; sur quoi, Jésus dit immédiatement : *Va, appelle ton mari*, ὕπαγε, φώνησον τὸν ἄνδρα σου. A quoi bon cela? Jésus, a-t-on dit, qui savait bien que cette femme n'avait pas de mari légitime, voulut par là lui faire honte, et l'amener au repentir (3). Lücke repousse cette interprétation, parce qu'une pareille dissimulation ne plaît pas en Jésus, et il conjecture que Jésus, à cause du peu d'intelligence de la femme, voulut, en appelant son mari peut-être plus intelligent, se procurer l'occasion d'un entretien plus fructueux. Mais, si Jésus, comme on le voit aussitôt, savait que la femme n'était pas légitimement mariée, il ne pouvait pas désirer sérieusement qu'elle appelât son mari; et surtout, puisque, d'après l'aveu même de Lücke, il connaissait cette particularité par une voie surnaturelle, lui qui savait tout ce qui se passe au fond du cœur de l'homme n'ignorait pas que cette femme serait peu disposée à obéir à son invitation. Or, s'il a su d'avance que ce qu'il désirait ne se ferait pas et même ne pouvait pas se faire, son invitation n'était qu'une feinte, et elle avait pour objet, non la venue du mari, mais toute autre chose. Cet objet était-il le repentir de la femme? Le récit n'en dit rien, et le résultat final est pour la femme, non pas de la honte et du repentir, mais de la foi dans la vue pro-

(1) Bretschneider, l. c., S. 47 ff. 97 f. Cependant comparez De Wette sur le V. 11 et suiv.

(2) Comparez Lücke et De Wette sur ce chapitre.

(3) C'est ce que dit Tholuck sur ce passage.

phétique de Jésus (V. 19). Sans doute, c'était là aussi ce que Jésus voulait, car le récit est de telle sorte que Jésus semble avoir réussi dans son entretien avec cette femme, c'est-à-dire avoir obtenu un résultat correspondant à son dessein. Cependant, ici, ce qui fait difficulté, ce n'est pas tant ce que Lücke nomme dissimulation, puisqu'une telle dissimulation appartient complètement à la catégorie des *épreuves innocentes*, *πειράζειν*, dont il se trouve ailleurs des exemples, que l'espèce de violence avec laquelle Jésus fait naître lui-même l'occasion de se montrer avec sa faculté prophétique.

Par un changement d'idées non moins brusque et non moins violent, la relation évangélique amène la femme à s'entretenir sur un point qui peut manifester pleinement la messianité de Jésus. Dès qu'elle l'a reconnu pour un prophète, elle s'empresse de le consulter sur la controverse pendante entre les Juifs et les Samaritains au sujet du lieu de la véritable adoration de Dieu (V. 20). Un si vif intérêt pour une question religieuse et nationale n'est pas naturel chez une femme du reste si bornée; la plupart des commentateurs en conviennent aujourd'hui, quand ils admettent que, se sentant blessée par l'expression de Jésus sur sa situation conjugale, elle avait voulu, par cette tournure, écarter la conversation du point qui lui était sensible (1). C'est une raison; mais, si la femme ne s'inquiétait pas sérieusement du vrai lieu de l'adoration de Dieu, et si sa question n'était suggérée que par une fausse honte qui voulait échapper à l'aveu et à la pénitence, ces interprètes devraient se souvenir (ce qu'ailleurs ils répètent à satiété), que Jésus (chez Jean) ne fait pas, dans ses réponses, autant attention au sens exprès des questions qu'à l'intention qui les dicte. Suivant cette méthode, il ne devrait pas répondre avec le sérieux le plus solennel à une réponse qui n'avait pas une

(1) C'est ce que disent Lücke et Tholuck sur ce passage; Hase, L.-J. § 67.

intention sérieuse ; mais, la détournant, il devrait aller directement au point sensible qu'il avait déjà touché dans la conscience de la femme, et qu'elle voulait maintenant cacher, et l'amener, s'il était possible, à sentir pleinement et à avouer franchement sa faute. La vérité est que le but du narrateur est de faire reconnaître ici Jésus, non seulement comme prophète, mais précisément comme le Messie ; et il a cru y réussir le mieux en dirigeant la conversation sur la question relative au vrai lieu de l'adoration de Dieu, question dont la solution était attendue du Messie (V. 25)(1). Cependant nous ne pouvons pas savoir si ce qu'il y a de forcé dans ces transitions, ne provient pas de ce que l'évangéliste a omis des intermédiaires. Ainsi de ce qui précède il n'y a encore aucune conclusion à tirer contre le caractère historique de la narration.

Jésus (V. 17 et seq.) montre qu'il connaissait parfaitement quelle était la position de cette femme. Les commentateurs rationalistes, voulant expliquer cette connaissance par une voie naturelle, ont supposé que, tandis que Jésus était assis auprès de la fontaine, et que la femme était en chemin pour y venir de la petite ville, un passant insinua à Jésus de ne pas entrer en conversation avec elle, parce que c'était une femme qui, en ce moment, courait après un sixième mari (2). Mais, outre qu'il est invraisemblable qu'un passant n'eût eu rien de plus intéressant à dire à Jésus que de lui parler de la position équivoque d'une femme insignifiante, aujourd'hui les partisans, comme les adversaires, du quatrième évangile, s'accordent pour reconnaître que toute explication naturelle de la connaissance qu'eut Jésus de la position de la Samaritaine, va directement contre l'intention de l'évangéliste (3). En effet, en raison des déclarations de Jésus sur la situation de cette femme, le quatrième évan-

(1) Comparez Schöttgen, Horæ, 1, p. 970 seq., Wetstein, S. 863.

(2) Paulus, Leben Jesu, 1, 2, 187 ; Comment. 4, sur ce passage.

(3) Comparez Olshausen sur ce passage, et Bretschneider, Probab. S. 50.

gile raconte que non seulement la femme elle-même (V. 19), mais encore plusieurs habitants de la ville (V. 39) crurent en Jésus; donc, suivant lui, ces gens ne se sont ni trop hâtés, ni trompés, non pas seulement en croyant que Jésus était un prophète, mais en concluant qu'il l'était justement à cause de la preuve qu'il venait de donner de ses connaissances prophétiques. Ainsi il faut dire que l'évangéliste a regardé, comme une émanation de la nature supérieure de Jésus, la divination de l'état où se trouvait la Samaritaine. Qu'en vertu de cette nature même, Jésus ait prévu prophétiquement sa destinée messianique et les grandes phases de son règne, que même il ait pénétré l'intérieur de ceux avec lesquels il avait directement à faire, c'est ce qu'on peut juger vraisemblable, en envisageant, d'une certaine manière, sa personne; et dans tous les cas c'est une opinion qui n'ôte rien à la dignité de son caractère; mais supposer que, toujours et partout, il ait connu, dans le plus petit détail, les affaires de toutes les autres personnes, ce sera une supposition d'autant plus messéante qu'on se fera une idée plus relevée de sa dignité prophétique. Une telle connaissance empirique n'est pas de l'omniscience, et elle abolit, en tout cas, la conscience humaine que la doctrine orthodoxe veut cependant poser en Jésus (1). La faculté de lire pour quelques moments dans l'intérieur de personnes présentes, et d'obtenir, par cet intermédiaire, des renseignements sur des personnes absentes avec lesquelles les premières sont ou ont été en relation; cette faculté, disons-nous, a été incontestablement observée chez des somnambules (2); et c'est ici un cas où la critique passe du côté de l'apologétique, quand elle hésite à attribuer à Jésus une faculté qui ne se montre ordinairement que dans certains états morbides. Cependant, en y regardant de près, on comprendra que ce n'est pas sans fondement historique

(1) Comparez Bretschneider, l. c., S. 49 f.

(2) Voyez, entre autres, Wirth, Theorie des Somnambulismus, S. 216 f.

que la critique hésite à l'attribuer à Jésus, car il n'y a aucune trace de tension morbide dans sa manière d'être et dans sa vie. Bien que cette faculté soit la compagne ordinaire de maladies corporelles et mentales, néanmoins il reste toujours possible qu'un homme sain de corps et d'esprit en ait été doué; et, pour avoir été attribuée à Jésus, elle ne forme pas un argument contre la valeur historique du récit. Remarquons en même temps qu'une pareille faculté ne prouve rien, non plus, en faveur de la nature supérieure de Jésus, et même, si nous n'étions pas sûrs d'ailleurs de sa santé spirituelle et morale, cette faculté devrait être considérée comme quelque chose de morbide.

Plus loin, Jésus (V. 23 seq.) exprime, devant cette femme, ce que Hase appelle le principe suprême de sa religion; c'est-à-dire l'adoration spirituelle de Dieu par une vie pieuse, et l'abolition de toute pratique du culte; et il s'avoue ouvertement le fondateur d'une semblable adoration de Dieu, en d'autres termes le Messie. On est autorisé à demander ici : à quel titre cette femme était-elle digne d'une communication aussi relevée, et telle qu'il n'en a jamais été fait de pareille en termes aussi clairs aux apôtres? Quel motif pouvait décider Jésus à promener, dans l'avenir lointain de l'histoire religieuse, le regard d'une personne pour qui il aurait mieux valu être ramenée dans son propre intérieur, et obligée de méditer sur la corruption de son cœur? Il n'en eut pas d'autre, ce semble, que de vouloir obtenir, à tout prix, de cette femme, sans considération pour son amendement, la reconnaissance non seulement des dons prophétiques dont il était doué, mais encore du caractère messianique dont il était revêtu; et pour cela, il parut nécessaire que le dialogue prît la tournure qu'on y remarque. Cependant, non seulement il ne faut pas oublier, même pour Jésus, la puissance que le moment, l'occasion, la disposition, ont pour ouvrir et fermer le cœur et l'entendement; mais encore on découvre

des motifs pour lesquels il hésita moins à se reconnaître comme le Messie devant des Samaritains. Le peuple Samaritain, rameau détaché du tronc de la nation, avait un sentiment national moins fort ; et, quoique l'idée qu'il se faisait du Messie eût aussi une couleur politique, cependant on pouvait espérer qu'elle prendrait plus facilement une direction spirituelle chez lui que chez le peuple Juif, et même que parmi les Apôtres du vivant de Jésus. Or, si Jésus pensa trouver, en qualité de Messie, accès chez les Samaritains par l'intermédiaire de cette femme, il n'est pas étonnant que, dans sa conversation, il ait tendu principalement vers ce grand but, et laissé l'amendement moral de cette femme, but plus étroit, aux influences que la conversion de ses compatriotes exercerait sur elle.

Continuons l'examen de la narration. Les disciples de Jésus (V. 27) arrivèrent de la ville avec des vivres, et s'étonnèrent que, contre le principe rabbinique (1), il s'entretint avec une femme. Tandis que la femme, animée par la dernière révélation de Jésus, retourne en hâte à la ville pour inviter ses concitoyens à ne pas négliger l'étranger qui semble le Messie, les disciples engagent Jésus à prendre quelque chose des aliments qu'ils ont apportés ; il leur répond : *J'ai à manger une nourriture que vous ne connaissez pas*, ἐγὼ βρωσιν ἕω φαγεῖν, ἣν ὑμεῖς οὐκ οἴσασθε (V. 32). Ses disciples, se méprenant sur le sens de ces paroles, pensent que peut-être quelqu'un lui avait apporté à manger pendant leur absence. C'est là une de ces conceptions matérielles des propositions que Jésus entend spirituellement ; méprises qui sont perpétuelles dans le quatrième évangile, et par cela même suspectes, mais qui néanmoins, pouvant être considérées comme une addition de pure forme chez le narrateur, peuvent être retranchées sans que le fond du récit en souffre. Plus loin, se trouve un discours sur semer et moissonner (V. 35 seq.), qui,

(1) Dans Lightfoot, p. 1001.

si on y compare le verset 37 et suivant, ne peut signifier que ceci : Jésus a semé, les Apôtres moissonneront (1). Sans doute, ce discours se prête à recevoir un sens tout-à-fait général, à savoir que les germes du *règne de Dieu*, βασιλεία τοῦ Θεοῦ, qui ont porté des fleurs et des fruits par la culture des apôtres, avaient été déposés dans le monde par les mains de Jésus ; mais il n'en est pas moins vrai qu'il est impossible d'en écarter une application plus spéciale : à savoir que Jésus, voyant d'avance que la femme qui est retournée en hâte à la ville, lui donnera l'occasion de disséminer en Samarie la semence de l'Évangile, promet aux disciples qu'ils jouiront un jour du fruit de ses efforts actuels. Cela fait songer nécessairement à la propagation subséquente du christianisme en Samarie par les soins de Philippe et de quelques apôtres (Act. Ap., 8)(2), et par conséquent, il serait possible d'y voir une prédiction après l'événement. Cependant, en retranchant, de la personne de Jésus, toute idée surnaturelle, on ne pourra pas, d'une part, contester absolument qu'il ait été en état de prévoir ce progrès de sa cause en Samarie, d'après la connaissance qu'il avait des habitants ; et d'autre part, il se pourrait que la précision plus grande de la prédiction fût due à l'évangéliste, qui, ayant, dans sa mémoire, le discours prononcé alors par Jésus, le modifia quelque peu d'après l'événement, sans qu'au fond son récit ait cessé d'être digne de foi.

Un fait raconté dans les Actes des Apôtres vient appuyer le quatrième évangile. Avant que Pierre, déterminé par un avis céleste, eût reçu le premier païen dans le nouveau royaume du Messie, le diacre Philippe, après qu'Étienne eut été lapidé, se rendit *dans une ville de Samarie*, εἰς πόλιν Σαμαρείας, où il annonça le Christ, et décida, par des miracles de toute espèce, plusieurs Samaritains à croire, et à recevoir le

(1) Lücke, 1, S. 542.

(2) Lücke et De Wette sur ce passage ; Bretschneider, S. 52.

baptême (Act. Ap., 8, 5 seq.). Ce récit forme un contraste complet avec le récit, examiné plus haut, de l'admission des premiers païens. A l'égard des païens, il faut les préparations les plus extraordinaires, une vision, une suggestion particulière de l'*esprit*, πνεῦμα, pour décider Pierre; à l'égard des Samaritains, Philippe se met aussitôt à l'œuvre, et même sans avoir le précédent relatif à Pierre et aux païens. Et que l'on ne dise pas que peut-être le diacre avait des sentiments plus libéraux que l'apôtre; car, immédiatement après, Pierre va en Samarie avec Jean; et, nouveau trait d'opposition, tandis que l'admission des premiers païens produit une impression très défavorable sur les membres de la première église de Jérusalem, mère de toutes les autres, la nouvelle *du succès de la parole de Dieu en Samarie*, ὅτι δέ-δεχται ἡ Σαμαρεία τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ, est reçue avec approbation, et les deux apôtres les plus distingués y sont envoyés pour constater et compléter l'œuvre de Philippe. Ces faits sont en accord complet avec le précédent que présente la vie de Jésus; et, dans cet état, l'on demande comment concilier la défense que rapporte Matthieu, et qui a aussi ses garanties historiques.

Ici, nous ne devons pas nous dissimuler que la conciliation est encore plus difficile que pour la défense qui concerne les païens. On comprend que Jésus n'ait pas voulu qu'on commençât pendant sa vie ce qu'il recommandait pour le temps qui devait suivre sa mort; mais l'on comprend moins qu'il ait défendu à ses apôtres de faire ce qu'il fit peu après, ou même ce qu'il avait fait auparavant. Le motif de la défense concernant les païens était double: d'abord, c'était le scandale extrême que l'admission des païens causerait parmi la nation juive, et qui devait être évité jusqu'à ce que son œuvre eût jeté en Judée des racines durables; en second lieu, l'incapacité où ses disciples, non encore instruits par sa mort, étaient de traiter convenablement avec les païens, et le dan-

ger de leur apporter des erreurs nouvelles pour eux, sans même ôter aux Juifs leurs fausses idées sur le Messie; ce furent là les deux difficultés qui le décidèrent à prononcer la défense relative aux païens. Il aurait pu, sans doute, en s'adressant personnellement aux païens sans l'intermédiaire des apôtres, éviter la seconde de ces difficultés; mais la première n'en aurait subsisté qu'avec plus de force. Il faut donc conclure qu'à l'égard des Samaritains, Jésus, comme plus tard les apôtres, redouta moins le scandale des Juifs; mais que, comme alors ses disciples étaient peu propres à traiter avec les Samaritains, ainsi qu'on le voit dans la narration mentionnée plus haut (Luc, 9, 52 seq.), il crut devoir éviter l'intermédiaire de ses disciples, et s'adresser de sa personne aux Samaritains (1).

(1) Comparez Neander, L. J. Chr., S. 462 f.

CINQUIÈME CHAPITRE.

LES APOTRES DE JÉSUS.

§ LXVIII.

Vocation des premiers compagnons de Jésus. Divergence entre les deux premiers évangiles et le quatrième.

D'après le récit concordant des deux premiers évangiles (Matth., 4, 18 — 22 ; Marc, 1, 16 — 20), Jésus, dans une excursion sur le bord du lac de Galilée, engagea d'abord les deux frères Pierre et André, et, immédiatement après, Jacques et Jean, à quitter leurs filets et à le suivre. Le quatrième évangile aussi raconte dès le commencement (1, 35 — 52) comment les premiers disciples se joignirent à Jésus; dans ce nombre, il comprend Pierre et André, probablement aussi Jean, car les interprètes admettent généralement que le compagnon anonyme d'André est Jean lui-même. Jacques manque dans ce récit, et, au lieu de lui, le quatrième évangile rapporte la vocation de Philippe et de Nathanaël. Mais là même où les personnes sont identiques, les détails de la rencontre sont différents. D'après les deux synoptiques, cette rencontre a lieu sur les bords du lac de Galilée; d'après le quatrième évangile, André, Pierre et l'anonyme se joignent à Jésus dans la Pérée, aux environs du Jourdain; Philippe et Nathanaël, pendant que Jésus se rendait de là en Galilée. Dans les synoptiques, ce sont deux fois deux frères qui sont appelés par Jésus. Dans le quatrième évangile, André et l'anonyme d'abord, puis Pierre, puis Philippe et Nathanaël, se mettent à le suivre. Mais il y a encore une divergence plus grande : dans Matthieu et dans Marc, Jésus appelle immédiatement, par lui-même, les deux couples de frères, qui

étaient occupés à leurs travaux de pêche; dans le quatrième évangile, il n'est rien dit de la situation des disciples appelés, sinon qu'ils *viennent* et qu'ils sont *rencontrés*, ἐρχεσθαι, εὐρίσκεισθαι, et Jésus ne s'attache par lui-même que Philippe; Jean-Baptiste lui envoie André et l'anonyme; André lui amène Pierre, et Philippe lui amène Nathanaël.

Les deux narrations semblent donc se rapporter à des événements différents; et, si l'on demande lequel précède et lequel suit, on trouve encore une divergence, car la narration de Jean paraît appartenir à une époque antérieure à celle des deux synoptiques. En effet, il place la sienne dès avant que Jésus ne fût revenu de son baptême en Galilée; les synoptiques ne placent la leur qu'après ce retour, et la différence sera encore plus grande si l'on admet, comme c'est le calcul ordinaire, que le retour en Galilée, d'où partent les synoptiques, est, non pas le retour après le baptême, mais le retour après la première fête de Pâques. La teneur intrinsèque paraît aussi prouver que ce que raconte le quatrième évangile ne peut pas être postérieur à ce que racontent les synoptiques; car, si, d'après les synoptiques, André et Jean avaient déjà suivi Jésus, ils ne pouvaient pas se mettre de nouveau, comme dans le quatrième évangile, à la suite de Jean-Baptiste, et il n'était pas nécessaire que celui-ci leur indiquât Jésus. De même, si Pierre avait déjà été appelé par Jésus en personne pour être pêcheur d'hommes, son frère André n'avait pas besoin de le conduire à Jésus. Les interprètes s'accordent pour dire que la narration des synoptiques se prête aussi bien à être placée après la narration du quatrième évangile, que la narration du quatrième évangile se prête à être placée avant celle des synoptiques. Le quatrième évangile, dit-on (1), ne raconte que la première con-

(1) Kuinöl. *Comm. in Matth.*, p. 100; Lucke, *Comm. 2. Joh.*, 1, S. 388; Olshausen, *bibl. Comm.*, 1, S. 193; Hase,

Leben Jesu, § 56, 61; Neander, *L. J. Chr.*, S. 247 ff.

naissance de Jésus avec ses disciples futurs; ils ne devinrent pas aussitôt ses compagnons assidus, et ce n'est qu'à partir de l'occasion rapportée par les synoptiques, que Jésus les eut constamment à sa suite, et véritablement sous sa discipline.

Mais des difficultés se présentent. Dans les synoptiques, Jésus appelle à lui ses disciples en disant : *Venez derrière moi*, δεῦτε ὀπίσω μου, et le résultat est qu'ils le suivirent, ἠκολούθησαν αὐτῷ. Il faut entendre, dans l'explication ici rapportée, ces expressions comme signifiant que dès lors les disciples suivirent constamment Jésus. Dans le quatrième évangile, une expression semblable est employée, *suis-moi*, ἀκολούθει μοι; mais ici, il faut l'entendre dans un autre sens, ce qui forme contradiction. Il faut donc louer Paulus d'avoir été assez conséquent pour trouver, non seulement dans la narration du quatrième évangile, mais encore dans celle des deux synoptiques, une invitation que Jésus fit à ces personnes de l'accompagner pendant quelque temps seulement, et dans quelques courses voisines (1). Or cette interprétation du récit des synoptiques est impossible. Comment, plus tard, Pierre, au nom des autres apôtres, aurait-il pu dire à Jésus avec tant de force : *Nous avons tout quitté pour te suivre*, ἰδοὺ ἡμεῖς ἀφήκαμεν πάντα καὶ ἠκολούθησάμεν σοι, et demander : *Quelle récompense en aurons-nous ?* τί ἄρα ἔσται ἡμῖν; et comment Jésus aurait-il pu promettre à ceux qui l'ont suivi, et à tous ceux qui pour sa cause laisseront leurs maisons, etc., une restitution au centuple (Matth., 19, 27 seq.), si abandonner, suivre, et tout ce qui est désigné de la même manière, signifiait seulement que les apôtres s'étaient joints à Jésus pour un temps et d'une manière interrompue? Il devient donc vraisemblable que le *suis-moi*, ἀκολούθει μοι, de Jean, exprime aussi des relations, dès lors constantes, de maître à disciple; on en trouve d'ailleurs les traces les

(1) Leben Jesu, I, 2, S. 212.

plus manifestes dans le contexte du récit du quatrième évangéliste. Si, chez les synoptiques, Jésus est seul avant la scène de la vocation, et si dès lors, à chaque circonstance convenable, il est fait mention de la compagnie de ses *disciples*, μαθηταί, de même, dans le quatrième évangile, Jésus, non accompagné avant la scène de la vocation, paraît depuis lors en compagnie de disciples (2, 2. 11. 12. 17. 3, 22. 4, 8. 27. etc.). Dire que les disciples acquis dans la Pérée se dispersèrent après le retour de Jésus en Galilée (1), c'est faire violence aux évangiles pour les concilier; car, même cette dispersion admise, ils ne pouvaient pas, dans la courte durée qu'il est possible seulement d'attribuer à leur éloignement, lui être devenus tellement étrangers, qu'il eût été obligé, ainsi que le rapporte le récit des synoptiques, de faire connaissance avec eux, comme s'il ne les avait jamais connus auparavant.

Les interprètes rationalistes voient un avantage particulier à placer ainsi l'un après l'autre les deux récits : on comprend par là, disent-ils, ce qui autrement causerait une surprise extrême, comment Jésus, en passant seulement et à la première vue, choisit quatre pêcheurs pour disciples, et rencontra, dans ce nombre, les deux apôtres les plus distingués; comment aussi ces quatre hommes, livrés à leurs travaux, purent les abandonner aussitôt sur l'appel mystérieux d'un homme qu'ils ne connaissaient pas particulièrement, et s'adonner à le suivre. Par la comparaison du quatrième évangile, continuent-ils, on voit que Jésus avait appris à les connaître depuis long-temps, et qu'il s'était également montré à eux dans toute son excellence, ce qui explique aussi bien le bonheur de son choix que leur empressement à le suivre. Mais c'est justement cet avantage apparent qui met complètement à néant la position respective que l'on veut donner

(1) Paulus, *Leben Jesu*, 1, a, S. 213; Sieffert, *uber den Ursprung v. s. f.*, S. 72; Neander aussi, l. c.

aux deux récits, car rien ne peut être plus contraire à l'intention des deux premiers évangélistes que de supposer l'existence de relations antérieures entre Jésus et les deux couples de frères qu'il appela à lui. Dans ces deux évangiles, en effet, une grande importance est attachée à ce fait, qu'*aus-sitôt*, εὐθέως, ils quittèrent leurs filets et se résolurent à suivre Jésus. Il faut donc que le narrateur ait voulu énoncer quelque chose d'extraordinaire, et il n'y aurait rien d'extraordinaire dans le cas où, précédemment, ces hommes auraient déjà été dans la suite de Jésus. Ce qui fait l'intérêt de la narration, relativement à Jésus aussi, c'est que, par un esprit prophétique, il discerna, du premier regard, ses vrais disciples, *n'ayant pas besoin*, comme dit Jean, 2, 25, *de témoignage pour l'homme* qu'il choisissait, οὐ χρείαν εἶχεν, ἵνα τις μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ ἀνθρώπου, parce qu'il *savait lui-même ce qu'il y avait dans l'homme*, αὐτὸς ἐγίνωσκε, τί ἦν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ; et en cela il satisfaisait à une des exigences imposées par l'opinion des Juifs au Messie (1).

Les deux récits différents ont donc la prétention de décrire la première connaissance de Jésus avec ses disciples les plus distingués; un seul peut être vrai, l'autre doit être erroné (2). Les motifs intrinsèques peuvent seuls fournir les moyens de se décider. Relativement à la narration des synoptiques, on doit donner raison à Paulus, quand il dit qu'on ne peut assez s'étonner si la première rencontre de Jésus avec ces quatre hommes s'est passée ainsi que les synoptiques la rapportent. Pénétrer, comme Jésus l'aurait fait ici, l'intérieur d'un homme, dépasserait de beaucoup tout ce qui est naturellement possible à la connaissance des hommes la plus heureuse et la plus exercée; il nous faudrait donc, ou songer à la faculté particulière en vertu de laquelle Jésus parla à

(1) Voyez Schöttgen, *Horæ*, p. 371 p. 189; De Wette, *exeg. Handb.*, 1, 1, seq. S. 46.

(2) Comparez Fritzsche, *in Matth.*,

la Samaritaine de ses six maris, ou admettre que les synoptiques ont mis l'événement sous un faux jour en décrivant le résultat de relations prolongées, comme une première connaissance.

Ce qu'il y a d'essentiel dans le récit, à savoir que Jésus finit par enlever à leurs filets ces hommes qu'il connaissait depuis long-temps, et par en faire ses disciples, pourrait être réellement arrivé de la sorte; mais il n'est pas moins vrai que ce fonds même a pu se former par voie légendaire. Non seulement la légende trouvait un motif à composer ce récit dans l'opinion juive qui attribuait, comme il a été dit plus haut, au Messie le pouvoir de pénétrer le fond des cœurs; mais encore un type tout-à-fait spécial de cette vocation des apôtres existait dans le récit où est raconté comment le prophète Élie décida Élisée à le suivre (1. Reg., 19, 19-21). De même qu'ici Jésus enlève les deux couples de frères aux filets et à la pêche, de même là le prophète enlève son disciple futur aux troupeaux et à la charrue; des deux côtés, c'est le passage d'un travail simple et matériel à la vocation spirituelle la plus élevée, contraste que la légende, ainsi qu'on le sait par l'histoire romaine, aime ou à conserver ou à inventer. De plus, de même que les pêcheurs, sur l'appel de Jésus, quittent leurs filets et le suivent, de même il est dit d'Élisée que, aussitôt qu'Élie eut jeté son manteau sur lui, *il quitta ses vaches et courut derrière Élie*, κατέλιπε τὰς βόας καὶ κατέδραμεν ὀπίσω Ἠλίου (V. 20. LXX). Ici vient une différence apparente, mais qui est véritablement la coïncidence la plus frappante. Le futur prophète ainsi appelé, avant de se joindre tout-à-fait à Élie, demanda la permission de prendre un dernier congé de son père et de sa mère, et le prophète n'hésita pas à le lui permettre, pourvu qu'Élisée retournât aussitôt auprès de lui. De semblables prières sont aussi adressées à Jésus (Luc, 9, 59 seq.; Matth., 8, 21 seq.) par quelques uns de ceux qu'il avait appelés à le suivre

ou qui s'étaient volontairement offerts; mais Jésus n'accorde pas ces demandes; loin de là, il conseille à l'un qui désirait ensevelir d'abord son père, d'entrer immédiatement au nombre de ses disciples, et il congédie l'autre qui avait sollicité la permission de prendre encore une fois congé de sa famille. Par opposition, il est dit ici des deux couples de frères pêcheurs que, sans demander aucun délai, ils quittèrent tout, et que les fils de Zébédée abandonnèrent même leur père. Cette particularité peut conduire à supposer que tout le récit de Matthieu et de Marc est une amplification du récit de l'Ancien Testament, destinée à prouver, comme Paulus le voit fort bien, que Jésus, en qualité de Messie, avait exigé une adhésion plus décidée et accompagnée de plus grands sacrifices qu'Élie, en qualité de prophète, n'en avait exigé ni pu exiger. Le fondement historique du récit serait donc seulement ceci : plusieurs des principaux disciples de Jésus, et Pierre en particulier, habitant les bords du lac de Galilée, avaient été pêcheurs; en conséquence, Jésus peut les avoir parfois désignés, dans les travaux subséquents de leur apostolat, comme des *pêcheurs d'hommes*, ἀλιεῖς ἀνθρώπων.

Soit qu'on écarte, soit qu'on rectifie le récit des synoptiques, on gagne de la place pour le récit de Jean. Ce dernier, à son tour, est-il historique? On ne décidera cette question que par un examen intrinsèque. Déjà ce n'est pas un préjugé favorable de lire que Jean-Baptiste fut celui qui adressa les deux premiers disciples qu'eut Jésus; car, si, dans l'exposition donnée plus haut des rapports qui existèrent entre Jésus et Jean-Baptiste, il y a un point de certain, c'est que Jean-Baptiste n'a pu ni éloigner de lui ni adresser à Jésus aucun de ses disciples, et que, si des disciples de Jean se sont joints à Jésus, ils l'ont fait de leur propre mouvement. Cependant il se pourrait, sans que la vérité du reste du récit en fût compromise, qu'une déclaration quelconque de Jean-Baptiste

en faveur de Jésus, déclaration qui engagea d'abord quelques uns de ses disciples à chercher à connaître Jésus de plus près, fût devenue, dans le souvenir de l'évangéliste, plus précise et plus significative en raison de la conversion postérieure de ces disciples.

André, après avoir passé une soirée avec Jésus, l'annonce aussitôt à son frère en disant : *Nous avons trouvé le Messie*, εὐρήκαμεν τὸν Μεσσίαν (1, 42), et Philippe, aussitôt après avoir été appelé lui-même, fait à Nathanaël une déclaration semblable sur Jésus (V. 46). Cette manière d'exposer du quatrième évangéliste est en contradiction avec le récit croyable des synoptiques : nous savons par eux (Matth., 16, 16, seq., et passages parallèles), qu'il fallut quelque temps pour que les disciples reconnussent Jésus comme le Messie, et le déclarassent hautement par l'intermédiaire de Pierre, qui fut leur interprète; et Jésus aurait à tort loué cette déclaration tardive de Pierre comme une révélation divine, si, dès le commencement, Pierre l'avait reçue de son frère André; il faut donc admettre ici, ce semble, qu'un anachronisme s'est produit dans la mémoire de l'évangéliste.

La manière dont Jésus reçut Simon d'après le quatrième évangile, soulève une semblable difficulté : après avoir fixé son regard sur lui, Jésus lui dit : *Tu es Simon, fils de Jonas*, σὺ εἶ Σίμων, ὁ υἱὸς Ἰωνᾶ. Il semble, d'après la juste remarque de Bengel (1), que l'évangéliste attribue ici à Jésus une connaissance surnaturelle du nom et de la descendance d'un homme qui lui était d'ailleurs inconnu. Jésus lui donne le surnom significatif de Céphas ou Pierre. Paulus pense que ce surnom fut donné à cause de la conformation du corps de cet homme (2); mais, si l'on ne veut pas accepter cette explication, qui descend jusqu'à la bouffonnerie, il faut penser que Jésus, du premier regard, et avec

(1) Gnomon, sur ce passage.

(2) Leben Jesu, 1, 2, S. 168.

l'œil de celui qui connaît les cœurs, καρδιωγνώστης, pénétra l'intérieur de Simon, et reconnut, non seulement sa qualification générale pour l'apostolat, mais encore les qualités particulières qui le rendaient comparable à un rocher. D'après les synoptiques, ce ne fut qu'après avoir long-temps vécu avec Simon, que Jésus lui dit : *Tu es Pierre, et sur cette pierre*, etc., σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ κ. τ. λ. (Matth., 16, 18.) Si Jésus dit ici, *tu es*, σὺ εἶ, et non comme dans le quatrième évangile, *tu seras appelé*, σὺ κληθήσῃ, et si Matthieu donne à Simon, dès avant ce discours, le nom de Pierre, on pourra comprendre le récit des synoptiques de cette façon, à savoir que Jésus fit, dans cette occasion seulement, une application significative d'un nom que le disciple portait dès auparavant (1). En tout cas, ce qui reste à beaucoup près le plus vraisemblable, c'est que ce surnom caractéristique ne fut donné à Pierre qu'après une connaissance d'une certaine durée, ou au moins, comme le veut Lücke, après une longue conversation ; de la sorte, le récit du quatrième évangéliste serait ici, pour en porter le jugement le moins défavorable, raccourci au point de tromper le lecteur.

De plus grandes difficultés encore se présentent à l'égard de Nathanaël. Quand Philippe lui parle d'un Messie de Nazaret, il fait la célèbre question : *De Nazaret peut-il venir quelque chose de bon ?* ἐκ Ναζαρέτ δύναται τι ἀγαθὸν εἶναι (V. 47). Il n'y a pas une seule donnée historique (c'est ce que Lücke lui-même observe) qui autorise à admettre que Nazaret, lors des commencements de Jésus, eût été l'objet d'un mépris particulier ; et il est tout-à-fait probable que ce sont les adversaires du christianisme qui, les premiers, ont flétri cette ville, patrie du Messie qu'ils rejetaient. Au temps de Jésus, Nazaret n'était méprisée des Juifs qu'en qualité de ville galiléenne ; mais ce n'était pas dans ce sens

(1) Lücke et de De Wette sur le passage de Jean.

que Nathanaël pouvait s'exprimer avec dédain sur Nazaret, puisqu'il était lui-même Galiléen (21, 2). Il se pourrait donc qu'une question moqueuse que les chrétiens devaient souvent entendre de la bouche de leurs adversaires au temps de la rédaction du quatrième évangile, eût été, par anachronisme, attribuée à un contemporain de Jésus, lequel n'aurait guère pu exprimer ses doutes que comme le firent les Juifs dans Jean, 7, 41 et suivants. Au moment de la rencontre, Jésus, suivant le quatrième évangile, prononce sur Nathanaël le jugement suivant : *Voilà un véritable Israélite en qui il n'y a pas de fraude*, ἵδε ἀληθῶς Ἰσραηλίτης, ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἔστι (V. 48). Paulus pense que Jésus put bien avoir appris quelque chose sur le compte de Nathanaël à Cana, où il avait été à la noce de parents. Mais, si le caractère de Nathanaël avait été connu de Jésus par une voie naturelle, à la question de Nathanaël, *d'où me connais-tu ?* πόθεν με γινώσκεις, il aurait dû répondre ou en lui rappelant l'occasion où ils avaient noué connaissance, ou en citant d'autres personnes qui lui avaient dit du bien de Nathanaël; au lieu de cela, il parle d'un figuier sous lequel Nathanaël s'était arrêté, et cette connaissance du figuier a une apparence surnaturelle; or, quand on sait naturellement une chose, faire croire qu'on la sait surnaturellement, c'est du charlatanisme si jamais il en fut. L'évangéliste ne veut rien attribuer de pareil à Jésus, il est donc incontestable que, suivant lui, Jésus reconnut, par une voie surnaturelle, le caractère de Nathanaël; et nous devons juger de ce passage, comme des passages relatifs à Pierre et à la Samaritaine. Il en est de même des mots : *Je t'ai vu sous le figuier*, ὄντα ὑπὸ τὴν συκῆν εἰδόν σε; on ne peut les expliquer en disant avec Paulus : combien de fois ne voit-on pas et n'observe-t-on pas un homme qui ne vous aperçoit pas! A la vérité, Lücke pense, ici aussi, à une observation naturelle; seulement il prétend que Jésus observa Nathanaël dans une situation

qui lui permit d'augurer quel était son caractère, telle, par exemple, que la prière et l'étude de la loi. Mais, si Jésus voulait dire : Comment n'aurais-je pas été convaincu de ta vertu, puisque je t'ai vu étudier avec zèle la Bible et prier avec ferveur sous le figuier, il faudrait du moins que le narrateur eût ajouté *priant*, προσευχόμενον, ou *lisant*, ἀναγινώσκοντα; sans cette addition, la phrase ne paraît pouvoir signifier que ceci : ce qui doit te faire reconnaître mon pouvoir de pénétrer dans l'intérieur de ton âme, c'est que je t'ai vu dans une position où personne ne pouvait te voir par des moyens naturels. Ici donc il s'agit, non pas d'une certaine situation de celui qui a été vu, mais uniquement de la faculté de voir de Jésus, laquelle, avec toute l'importance qui y est attachée dans ce passage, ne peut pas avoir été une faculté ordinaire et exercée par l'intermédiaire des sens (1). Il n'est pas sans exemple, sans doute, qu'une telle vue à distance, sans l'intervention des sens extérieurs, ait été observée dans le cercle des phénomènes magnétiques et autres analogues, ainsi qu'on le rapporte des prophètes des Camisards. L'admission d'une semblable faculté chez Jésus, est sujette aux mêmes objections et susceptible de la même solution que plus haut l'histoire de sa conversation avec la Samaritaine. A la suite de cette révélation, Nathanaël le reconnaissant pour le Fils de Dieu et le roi d'Israël, Jésus répond que cette preuve de la faculté qu'il possède de voir à distance, en sa qualité de Messie, n'est que peu de chose à côté de ce dont Nathanaël sera témoin dans la suite; que le ciel s'ouvrira et que des forces divines monteront et descendront sur lui, le Messie (V. 51, seq.). Tout cela est une progression croissante dans le merveilleux, et non une preuve, comme Paulus le

(1) C'est aussi ce que dit Bleek, Remarques sur l'évangile de Jean, dans : theol. Studien und Kritiken, 1833, S. 440 f.

pense, que Jésus eût vu, sans miracle, Nathanaël sous le figuier.

Il se pourrait donc que les premiers disciples se fussent joints à Jésus d'une façon qui est, au fond, celle que rapporte le quatrième évangéliste. Alors, le récit des deux premiers évangélistes sur la vocation des deux couples de frères à être pêcheurs d'hommes, ou devrait être complètement exclu du cercle de l'histoire, ou du moins être déclaré inexact en un point; et ce point est, que les deux premiers évangélistes ont la prétention non méconnaissable de raconter comment, pour la première fois, les quatre hommes se joignirent à Jésus (1), et que cette prétention est mal fondée.

§ LXIX.

Pêche de Pierre.

Outre les deux récits dont il a été question jusqu'à présent, il y en a un troisième à examiner, c'est celui de Luc (5, 1 — 11). Quoiqu'il ait de grandes analogies avec le récit de Matthieu et de Marc, cependant il s'en distingue aussi par plusieurs particularités. Je ne parlerai pas ici des minuties sur lesquelles Storr, par exemple, insiste, pour séparer ce récit de celui des deux premiers évangélistes (2); la différence essentielle, c'est que, dans Luc, la jonction des pêcheurs avec Jésus est le résultat, non d'une simple invitation, mais d'une pêche abondante dans laquelle Jésus avait aidé Pierre. Si l'histoire racontée par Luc se rapporte à une autre aventure que celle que ses prédécesseurs, les deux évangélistes, racontent, il faut examiner jusqu'à quel point cette histoire en soi est digne de foi, et puis déterminer

(1) Comparez Theile, zur Biogr. J., § 24.

(2) Ueber den Zweck der ev. Gesch. und der Br. Joh., S. 35e.

dans quel rapport elle est avec celle de Matthieu et de Marc.

Jésus, pressé par la foule sur le bord du lac de Galilée, monte sur un bateau pour s'éloigner un peu du rivage, et parler ainsi plus facilement au peuple. Les discours finis, il engage Simon, propriétaire du bateau, à s'avancer plus loin dans le lac, et à jeter là ses filets. Simon, quoique peu encouragé par le mauvais succès de la pêche de la nuit précédente, se déclara prêt à obtempérer à l'invitation de Jésus, et il s'ensuivit une pêche si extraordinairement abondante, que Pierre et ses compagnons, Jacques et Jean (il n'est pas ici question d'André) furent saisis du plus grand étonnement, et le premier même d'une espèce de crainte devant Jésus, comme devant un être supérieur. Puis, Jésus ayant dit à Pierre : *Ne crains pas, dorénavant tu seras pêcheur d'hommes*, μή φοβοῦ ἀπὸ τοῦ νῦν ἀνθρώπους ἔσῃ ζωγγῶν, ces trois hommes quittèrent tout et le suivirent.

Ce qui est ici raconté, est-ce chose naturellement possible? C'est ce que les interprètes rationalistes font de grands efforts pour montrer. D'après eux, le résultat étonnant de la pêche fut en partie l'œuvre d'une juste observation de Jésus, en partie un hasard heureux. D'après Paulus, le premier motif de Jésus pour s'avancer plus loin dans le lac fut l'intention de congédier le peuple, et ce ne fut qu'en croyant remarquer, dans cette navigation, un endroit où les poissons abondaient, qu'il engagea Pierre à y jeter le filet. C'est une double contradiction contre le récit évangélique. Quand Jésus dit de suite : *Avance-toi dans le lac, et jette les filets*, etc., ἐπανάγαγε εἰς τὸ βάθος, καὶ χαλάσατε τὰ δίκτυα κ. τ. λ., il avait évidemment, dès le moment du départ, l'intention de déterminer Pierre à pêcher; et, si, étant sur le bord, il s'exprimait ainsi, son espérance d'une pêche heureuse ne pouvait pas provenir de ce qu'il avait observé, en s'éloignant du rivage qu'il n'avait pas encore quitté, un endroit abon-

dant en poissons. On devrait donc dire, avec l'auteur de l'*Histoire naturelle du grand prophète de Nazaret*, que Jésus avait conjecturé en général que, dans des circonstances données (peut-être l'approche d'un orage), la pêche dans le milieu du lac réussirait mieux qu'elle n'avait réussi la nuit précédente. Mais, en partant du point de vue naturel, comment Jésus en aurait-il pu mieux juger que des hommes qui, en qualité de pêcheurs, avaient passé la moitié de leur vie sur le lac? Certainement les pêcheurs ne remarquaient rien qui les autorisât à espérer une pêche heureuse; par conséquent, Jésus ne put rien, non plus, remarquer de semblable par une voie naturelle, et la coïncidence du résultat avec sa promesse doit être attribuée à un pur hasard si l'on s'en tient au point de vue naturel. Mais quelle témérité irréfléchie que de faire à tout hasard une promesse qui, d'après le résultat de la pêche de la nuit précédente, avait plus de chances pour manquer que pour réussir! Jésus, répond-on, engage seulement Pierre à faire encore une tentative, sans lui rien promettre positivement. Mais l'invitation de Jésus à jeter les filets est précise; Jésus ne la révoque pas, bien que Pierre remarque que les circonstances sont défavorables à la pêche. Or, dans une invitation aussi précise, gît une promesse, et ces mots, *jetez les filets*, etc., ne peuvent, dans notre passage, avoir une autre signification que celle qu'ils ont dans une scène semblable racontée par Jean, où il est dit : *Jetez le filet à la droite du bateau, et vous trouverez*, βάλετε εἰς τὰ δεξιὰ μέρη τοῦ πλοίου τὸ δίχτυον, καὶ εὕρήσετε (21, 6). Plus loin, Pierre lui-même revient de son hésitation et dit : *Sur ton ordre, je jetterai le filet*, ἐπὶ δὲ τῷ ῥήματί σου χαλάσω τὸ δίχτυον, car il faut ici traduire le mot ῥῆμα, non par conseil, mais par ordre. En tout cas, ces paroles de Pierre renferment l'espérance que ce que Jésus ordonne ne sera pas sans résultat; or, si Jésus n'avait pas voulu exciter cette espérance, il devait aussitôt la rabattre pour ne pas s'exposer

à la confusion où le mettrait un résultat défavorable ; et surtout , après le succès de la pêche , il ne devait pas accepter la gènesflexion de Pierre s'il ne lui avait pas rendu d'autre service que de lui donner à tout hasard un conseil.

Ainsi , l'intention du narrateur n'a pas d'autre but ici que de nous faire reconnaître un miracle ; et ce miracle , on peut l'entendre ou comme œuvre de puissance , ou comme œuvre de science. Si c'est comme œuvre de puissance , il faut concevoir que Jésus , par son pouvoir surnaturel , réunit les poissons dans l'endroit du lac où il commanda à Pierre de jeter les filets. Que Jésus eût eu la faculté d'agir immédiatement par sa volonté sur des hommes , dont l'esprit présentait un point d'appui à la force de son esprit , c'est ce qu'il serait possible de comprendre jusqu'à un certain point , et sans s'écarter trop loin des lois de l'action psychologique ; mais qu'il ait pu exercer son pouvoir sur des êtres irraisonnables , et non pas sur des animaux isolés et placés actuellement sous ses yeux , mais sur des troupes de poissons habitant au fond d'un lac , c'est ce qu'il n'est pas possible de comprendre , sans tomber dans la magie. Olshausen a comparé cette action de Jésus à celle de la toute-puissance divine qui , tous les ans , fait partir les poissons et les oiseaux voyageurs (1) ; mais cette comparaison ne cloche pas seulement , elle est entièrement en discordance avec l'objet comparé : le départ des oiseaux et poissons voyageurs est une opération divine qui est dans la plus étroite liaison avec toutes les autres opérations de Dieu sur la nature , avec le changement des saisons , etc. ; la réunion des poissons du lac en un point donné , au contraire , est , Jésus étant même supposé dieu réel , un acte isolé , une opération détachée de tout l'enchaînement de la nature ; de sorte qu'aucune comparaison n'est possible. Mais supposons même la possibilité d'un pareil miracle , puisqu'au point de vue du surnaturalisme rien en soi n'est impossible ;

(1) Bibl. Comm. , 1 , S. 278.

comment alors imaginer même un but apparent qui pût déterminer Jésus à faire un usage aussi extraordinaire de son pouvoir miraculeux? Était-ce donc tant la peine d'inspirer, par cette aventure, à Pierre une crainte superstitieuse, et qui n'est même pas conforme à l'esprit du Nouveau Testament? La vraie foi ne pouvait-elle s'enter dans les âmes que de cette façon? ou Jésus croyait-il ne pouvoir conquérir des disciples que par de tels signes? Combien alors il aurait peu compté sur la force de l'esprit et de la vérité, combien il aurait estimé Pierre au-dessous de sa véritable valeur, Pierre qui, plus tard du moins (Joh., 6, 68), était retenu dans la compagnie de Jésus non par les miracles qu'il voyait, mais par les *paroles de la vie éternelle* qu'il entendait, *ῥήματα ζωῆς αἰωνίου!*

Pressé par ces difficultés, on peut se tourner de l'autre côté, et admettre, comme explication plus aisée, que Jésus n'eut qu'en vertu de son savoir surhumain la connaissance de la grande quantité de poissons qui se trouvait au lieu où il mena Pierre. Entend-on cela de cette façon-ci, à savoir que Jésus, par le moyen d'une omniscience telle que celle qu'on a coutume de se représenter en Dieu, sut tout ce que les lacs, les fleuves et les mers renfermaient de poissons, il ne faut plus parler de sa conscience semblable à celle de l'homme. Entend-on seulement que, lorsqu'il passait en bateau, il reconnaissait, dans l'eau qu'il traversait, l'existence des poissons; c'en est déjà assez pour ôter en lui la place à des pensées plus importantes. Enfin, entend-on qu'il a su quelque chose non pas toujours et essentiellement, mais seulement toutes les fois qu'il le voulait; il est impossible de comprendre comment, en Jésus, put naître le désir d'apprendre quelque chose de pareil à cette existence des poissons, ni comment celui dont la vocation était de percer les profondeurs du cœur humain fut tenté de sonder les profondeurs des eaux et d'apercevoir les poissons qui y nageaient.

Mais, avant de se décider sur ce récit de Luc, il faut le considérer dans ses rapports avec l'histoire de la vocation chez les deux premiers synoptiques. La première question est relative à la position chronologique de ces deux aventures : la pêche miraculeuse de Luc a-t-elle précédé? la vocation racontée par les deux autres a-t-elle suivi? Un pareil ordre est impossible à admettre; car, après le puissant attachement que ce miracle aurait fait naître dans le cœur des disciples, aucune nouvelle vocation ne pouvait être nécessaire; ou, si une invitation jointe à un miracle n'avait pas suffi pour fixer auprès de Jésus ces hommes, il ne pouvait pas, allant du plus au moins, se promettre autant de succès d'une invitation postérieure sèche et sans miracle. En renversant cet ordre, il semblerait qu'on obtiendrait une progression convenable dans les deux invitations; mais à quoi bon une seconde invitation, la première ayant réussi? Car admettre que les frères, ayant suivi Jésus sur la première invitation, l'avaient quitté jusqu'au moment de la seconde, c'est une dernière ressource entièrement arbitraire. Voyez surtout, si on fait entrer dans l'examen le quatrième évangile, ce que deviendrait toute l'histoire de cette vocation des premiers disciples. Jésus les aurait d'abord attirés dans sa compagnie, ainsi que Jean le raconte; puis, après qu'ils se seraient séparés de lui par un motif inconnu, il les aurait, encore une fois et comme si rien ne s'était passé, attachés à sa personne auprès du lac de Galilée; et enfin, cette dernière invitation n'ayant pas encore produit d'effet durable, il les aurait, pour la troisième fois, engagés à le suivre à l'aide d'un miracle. Tout le récit de Luc est disposé de manière que, loin de supposer une relation antérieure et plus étroite entre Jésus et ceux qui furent ses disciples, il l'exclut; car ce récit commence par dire d'une manière tout-à-fait indécise que Jésus vit sur le bord deux bateaux que les propriétaires avaient quittés pour nettoyer leurs filets, et que le propriétaire d'un de ces bateaux s'ap-

pelait Simon. Tout cela, comme Schleiermacher l'a montré par une bonne argumentation (1), indique des personnes étrangères les unes aux autres, et suppose seulement des relations qui vont se nouer, sans supposer des relations déjà toutes formées; de sorte que la guérison de la belle-mère de Pierre, racontée précédemment par Luc, ou se passa, comme tant d'autres cures de Jésus, sans devenir l'occasion d'une connaissance plus particulière, ou a été placée trop tôt par Luc (Matthieu la place plus tard).

Il en est donc de ce récit de Luc vis-à-vis celui de Matthieu et de Marc, comme il en était du récit de Jean vis-à-vis du récit de ces deux derniers, c'est-à-dire qu'aucun des deux récits ne peut être placé ni après ni avant l'autre, par conséquent ils s'excluent réciproquement (2). Demande-t-on lequel est véritable; Schleiermacher répond qu'il préfère, comme plus détaillé, l'évangéliste sur lequel il a écrit (3); et tout récemment Sieffert a assuré avec beaucoup d'emphase que personne encore n'a douté que la narration de Luc ne donnât une image bien plus fidèle de toute l'aventure, car, par une multitude de traits spéciaux, dramatiques et d'une vérité intime, elle se distingue, à son très grand avantage, de la narration du premier (et du second) évangile, qui, omettant la particularité principale, la particularité vraiment décisive (la pêche miraculeuse), porte la marque de n'avoir pas été rédigé par un témoin oculaire (4). Ailleurs (5), en m'occupant du livre de ce critique, je

(1) Ueber den Lukas, S. 70.

(2) C'est ce que De Wette reconnaît, ainsi que le caractère légendaire des deux récits, exeg. Handb., 1, 1, S. 47. 1, 2, S. 38 f.

(3) Neander se range de l'avis de Schleiermacher, L. J. Chr., S. 249 f. Rappelant que Jésus, dans Matthieu même, dit à Pierre qu'il en veut faire un pêcheur d'hommes, Neander en conclut que ces paroles supposent un événement antérieur qui ait autorisé l'emploi de

cette comparaison. A la bonne heure; mais ne dites pas que ce fut justement un miracle qui fit prononcer ces paroles; ne dites même pas que ce fut un événement particulier; il suffisait pour cela qu'antérieurement Pierre eût été pêcheur.

(4) Ueber den Ursprung des ersten kan. Ev. S. 73.

(5) Berliner Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik. 1834, Nov.

n'ai pas hésité à exprimer ce doute qu'il combat, et je ne puis ici que répéter la question que je posai alors : puisque l'un des deux récits a dû naître par voie de tradition orale, ce qui est le plus conforme à l'essence de la tradition, est-ce qu'un fait réellement arrivé, la pêche miraculeuse, ait été assez réduit et volatilisé pour n'être plus qu'un simple mot relatif aux pêcheurs d'hommes; ou bien est-ce que ce mot figuré, qui seul était réel, ait été amplifié jusqu'à devenir l'histoire de la pêche miraculeuse? La réponse à cette question ne saurait être douteuse; car depuis quand serait-il dans la manière de la légende de réduire une chose réelle, telle qu'un récit de miracle, en une chose purement idéale, telle qu'un simple discours? La nature même de l'échelle de développement que suit la légende, et la faculté intellectuelle dont elle dépend principalement, commandent qu'elle donne un corps solide à la pensée fugitive, afin de fixer, en un événement universellement intelligible et impérissable, la parole, dont le sens se défigure si facilement, et dont le son se perd d'écho en écho avec tant de promptitude.

Rien n'est plus facile que d'expliquer comment le mot conservé par les deux premiers évangélistes a pu former le récit merveilleux rapporté par le troisième. Si Jésus appela pêcheurs d'hommes ses apôtres, parce que quelques uns d'entre eux avaient d'abord exercé le métier de pêcheurs, s'il compara le royaume du ciel à un *filet jeté dans la mer*, *σαγὴν βληθεῖσθαι εἰς τὴν θάλασσαν*, où se prennent des poissons de toute espèce (Matth., 13, 47, seq.), il en résultait naturellement que les apôtres étaient ceux qui, sur l'ordre de Jésus, jetaient ce filet et faisaient cette pêche miraculeusement abondante (1). Ajoutons que l'ancienne

(1) De Wette reconnaît aussi, dans l'endroit cité en dernier lieu, que la pêche abondante est un miracle symboli-

que qui figure l'efficacité de la mission apostolique.

légende aimait à occuper de filets et de pêche ses hommes de miracles. Porphyre et Jamblique rapportent quelque chose de semblable de Pythagore (1). Arrivés là, nous ne voyons plus ce qui pourrait encore empêcher d'admettre que la pêche de Pierre n'est pas autre chose que le mot sur les pêcheurs d'hommes qui est devenu l'histoire miraculeuse; et cette explication fait tomber d'un seul coup toutes les difficultés qui accablent la conception tant naturelle que surnaturelle du récit.

L'appendice du quatrième évangile raconte, pour le temps de la résurrection de Jésus, une semblable pêche miraculeuse (chap. 21). Pierre, comme dans le récit de Luc, en compagnie des deux fils de Zébédée et de quelques autres disciples, pêche dans le lac de Galilée pendant toute la nuit sans rien prendre (2); à l'aube du jour, Jésus vient sur le bord et leur demande, sans être reconnu d'eux, s'ils ont quelque chose à manger, προσφάγιον; sur leur réponse négative, il leur commande de jeter le filet à droite du bateau; ils le font, il en résulte une capture excessivement abondante, et ils reconnaissent Jésus. Admettre que Jean raconte ici une aventure différente de celle que Luc a racontée, c'est ce qui n'est guère possible, à cause de la grande ressemblance. Sans aucun doute, c'est la même histoire transportée par la tradition dans des époques différentes de la vie de Jésus (3).

Comparons maintenant ces trois histoires de pêche; deux

(1) Porphyr. vita Pythagoræ, N° 25, Ed. Kiessling; Jamblich., v. P. N° 36, même éd. Il est permis de comparer ici cette histoire; car, étant moins merveilleuse que l'histoire racontée dans l'évangile, elle ne peut en être une copie; et, s'étant formée indépendamment de cette histoire, elle montre une tendance commune de l'ancienne légende à en créer de pareilles.

(2) Luc, 5, 5: Nous avons travaillé toute la nuit, et nous n'avons rien pris, δι' ὅλης νυκτὸς κοπιῶντες οὐδὲν ἔλαβον. Joh., 21, 3: Et dans cette nuit, ils ne prirent rien, καὶ ἐν ἑσπέρῃ τῇ νυκτὶ ἐπιάσαν οὐδέν.

(3) Comparez DeWette, exeg. Handb., 1, 5, S. 213.

relatives à Jésus, et une à Pythagore. Le caractère mythique en devient complètement manifeste; ce qui est certainement dans Luc un miracle de la puissance, est dans le récit de Jamblique un miracle de la science; car, les poissons ayant été pris par voie naturelle, Pythagore en dit seulement le nombre d'une manière miraculeuse. Le récit de Jean tient le milieu, en ce sens du moins, que le nombre des poissons (153), sinon déterminé d'avance par l'auteur du miracle, du moins énoncé par le narrateur, y joue un rôle. La description qui est donnée de la quantité et du poids des poissons est un trait tout-à-fait légendaire qui se trouve dans les trois narrations, et qui devient encore plus apparent, si l'on tient compte des variations à cet égard. D'après Luc, la quantité des poissons est si grande que les filets se rompent, qu'un bateau ne les contient pas, et que même les deux bateaux entre lesquels on les a partagés menacent de couler bas. La tradition, dans le quatrième évangile, ne comprend pas bien, qu'en présence de l'auteur du miracle, les filets remplis par sa puissance se déchirent; mais, comme elle veut amplifier le miracle en faisant valoir la quantité et le poids des poissons pris, elle les compte, elle dit qu'ils sont *gros*, μεγάλους, et elle ajoute que les hommes *n'avaient pas la force de tirer le filet à cause de la quantité de poissons*, οὐκ ἔτι ἐλκῦσαι ἰσχυσαν ἀπὸ τοῦ πλῆθους τῶν ἰχθύων; mais, ne voulant pas sortir de la donnée miraculeuse en laissant les filets se déchirer, elle sait avec adresse en faire un second miracle en ajoutant que *malgré la grosseur des poissons, le filet ne se déchira pas*, τοσούτων ὄντων οὐκ ἐσχίσθη τὸ δίχτυον. Dans Jamblique il y a un second miracle qui, au reste, est le seul qu'il raconte, outre la connaissance qu'eut Pythagore du nombre des poissons; ce miracle est qu'aucun des poissons ne mourut pendant qu'on les comptait, ce qui cependant exigea un temps notable à cause de leur grande quantité.

Celui qui, loin d'apercevoir, dans ces comparaisons, l'intervention arbitraire de la légende, et par conséquent de reconnaître le caractère légendaire de ces récits évangéliques, demeure attaché à reconnaître une histoire soit naturelle, soit surnaturelle, celui-là ne se fait pas plus une idée de la légende que de l'histoire, du naturel que du surnaturel.

§ LXX.

Vocation de Matthieu. Relations de Jésus avec les publicains.

Le premier évangile raconte (9, 9 seq.), *qu'un homme nommé Matthieu*, ἄνθρωπος, Μάτθαῖος λεγόμενος, étant assis dans son bureau de péage, Jésus lui cria : *Suis-moi*, ἀκολούθει μοι. En place de Matthieu, le second et le troisième évangile (2, 14 seq.; 5, 27 seq.) nomment un *Lévi*, Λευὶν; Marc le dit *fils d'Alphée*, τὸν τοῦ Ἀλφαίου. D'après Luc, cet homme quitta tout; Matthieu dit seulement qu'il suivit Jésus et qu'il prépara un repas que partagèrent plusieurs publicains et pécheurs, au grand scandale des Pharisiens.

A cause de la différence des noms, on a pensé d'abord qu'il devait être ici question de deux aventures différentes (1); mais cette différence des noms est plus que balancée par les autres ressemblances. Matthieu place cette histoire entre les mêmes événements que le font les deux autres évangélistes : des deux côtés, le sujet de l'histoire occupe la même position; Jésus lui adresse la parole dans les mêmes termes, et le résultat en est le même (2). On est donc assez généralement d'accord que les trois synoptiques ne racontent qu'un seul et même événement; seulement, on demande si ce n'est pas aller trop loin que d'admettre en même temps que, malgré la différence des noms, ils ont désigné une seule et même

(1) Voyez dans Kninöl, in Matth., p. 255.

(2) Sieffert, l. c., S. 55.

personne, et que cette personne est l'apôtre Matthieu. On essaie ordinairement de faire concevoir cette explication en supposant que Lévi était le nom propre, et Matthieu seulement le surnom (1); ou bien qu'en se joignant à Jésus, il changea son nom de Lévi en celui de Matthieu (2). Pour être autorisés à faire cette hypothèse, nous devrions trouver quelque trace qui montrât que les évangélistes qui donnent le nom de Lévi au publicain dont il s'agit, n'entendent par là que celui qu'ils citent sous le nom de Matthieu dans la liste des apôtres; or, non seulement ils ne disent pas, dans cette liste, où se trouvent plusieurs surnoms et doubles noms (Marc., 3, 18; Luc, 6, 15; Act. Ap., 1, 13), que Lévi eût été le nom antérieur ou le nom propre de Matthieu; mais, en nommant leur Matthieu, ils omettent même d'ajouter à son nom la désignation de *publicain*, ὁ τελώνης, désignation que le premier évangéliste n'omet pas dans sa liste (10, 3); ce qui prouve évidemment qu'ils ne regardent pas Matthieu comme le même que le Lévi que Jésus enleva à son bureau de péage (3).

Si donc les évangélistes racontent la vocation de deux hommes différents, mais d'une manière tout-à-fait semblable, il n'est pas probable que les deux parties aient toutes deux raison, car une répétition absolument identique d'une aventure se conçoit difficilement. Obligés de donner tort à l'une des parties, des commentateurs ont prétendu trouver un vice dans le récit du premier évangile, qui rapporte que Matthieu ne fut appelé qu'assez long-temps après le discours de la montagne; tandis que, d'après Luc (6, 13 seq.), dès avant le discours de la montagne, tous les douze étaient choisis (4); mais cela prouverait au plus que le premier évangile a mal placé l'histoire de cette vocation, et non qu'il

(1) Kuinöl, l. c.; Paulus, exeg. Handb., 1, b, S. 513. L. J. 1, a, 240.

(2) Bertholdt, Einleitung, 3, S. 1255 f.; Fritzsche, S. 340.

(3) Comparez Sieffert, S. 56; De Wette, exeg. Handb., 1, 1, S. 91.

(4) Sieffert, S. 60.

l'a racontée d'une manière fautive. C'est donc à tort qu'on impute au récit du premier évangéliste des difficultés spéciales. Il ne s'en trouve pas davantage dans le récit des deux autres, à moins qu'on n'ait quelque peine à concevoir qu'un homme qui n'est pas cité parmi les compagnons assidus de Jésus, ait *tout quitté* pour le suivre, καταλιπὼν ἅπαντα, comme Luc le dit de Lévi (1). Mais il faut se demander si les récits des trois évangiles ne sont pas sous le poids d'une difficulté commune qui leur ôte à tous également le caractère historique.

A cet égard, l'analogie de ce récit de la vocation de Matthieu ou Lévi avec le récit relatif à la vocation des deux couples de frères, est remarquable. Les uns sont appelés des filets, l'autre est appelé du bureau de péage; pour les uns, comme pour les autres, il suffit des simples paroles, *suiv-moi, ἀκολούθει μοι*; et cet appel du Messie a une puissance si irrésistible, que le péager, comme ailleurs les pêcheurs, *se leva abandonnant tout, et le suivit*, καταλιπὼν ἅπαντα, ἀναστὰς ἠκολούθησεν αὐτῷ. Il ne faut pas nier, il est vrai, que Matthieu devait connaître de longue main Jésus, qui prêchait depuis long-temps dans ces contrées, et c'est aussi l'argument que Fritzsche oppose aux allégations d'un Julien et d'un Porphyre, qui accusaient Matthieu de se montrer ici étourdi. Mais, plus Jésus l'avait observé depuis long-temps, plus il pouvait facilement trouver une occasion d'attirer peu à peu et paisiblement cet homme à sa suite, au lieu de l'arracher avec tant de précipitation à ses occupations. Paulus pense à la vérité qu'il n'est pas question ici d'une vocation à l'apostolat, d'un abandon soudain des affaires; mais que Jésus, ayant terminé sa prédication, fit seulement remarquer à l'ami qui lui avait préparé un repas pour ce jour, qu'il était prêt à s'y rendre avec lui (2). Mais ce repas semble, dans Luc

(1) De Wette, l. c.

(2) Exeg. Handb., 1, 8, 8. 510. L. J., 1, 2, 240.

surtout, la suite, non le motif, de l'appel de Jésus; en outre, un convive modeste, voulant annoncer à l'hôte qui l'a invité qu'il est prêt, lui dira : *je te suivrai*, ἀκολουθήσω σοι, et non *suis-moi*, ἀκολουθεῖ μοι. Enfin, dans cette explication, l'anecdote perd si complètement toute son importance, qu'il aurait mieux valu n'en pas parler (1). En définitive, la précipitation et l'impétuosité qui caractérisent cette scène offrent inévitablement une prise au doute et permettent de penser que peut-être le passage de l'homme apostolique de son ancienne vie à sa vie nouvelle reçut, dans la légende, cette forme dramatique : l'apôtre, jetant les instruments de ses occupations, abandonnant le lieu où il travaillait, commença une nouvelle vie.

Une circonstance de ce récit mérite encore une attention particulière. D'après l'opinion ordinaire qu'on a sur l'auteur du premier évangile, ce serait Matthieu lui-même qui raconterait l'histoire de sa vocation; or il ne s'en trouve aucune trace positive dans le récit. C'est un point qu'on peut regarder comme avoué, et en conséquence, l'on demande s'il ne s'y trouve pas des traces négatives qui rendent impossible ou invraisemblable d'admettre que Matthieu soit à la fois le héros et l'historien de cette vocation. L'évangéliste ne parle pas ici de lui à la première personne; il ne raconte pas, non plus, à la première personne du pluriel, comme l'auteur des Actes des Apôtres, les événements où il fut acteur et témoin; mais cela ne prouve rien, car un Josèphe et d'autres historiens non moins classiques parlent d'eux à la troisième personne, et le *nous* du pseudo-Matthieu dans l'évangile des Ebionites a une apparence extrêmement suspecte. L'expression dont il se sert, *un homme appelé Matthieu*, ἄνθρωπον Ματθαῖον λεγόμενον, semble désigner un homme tout-à-fait étranger, et les Manichéens (2) voyaient, en cela, comme

(1) Schleiermacher, über den Lukas, S. 79.

(2) Augustin c. Faust. Manich., 17, 1.

dans l'absence de la première personne, une difficulté. Cette locution a une analogie chez Xénophon, qui, dans son histoire de l'expédition de Cyrus, se cite sous le nom d'*un certain Xénophon d'Athènes*, Ξενοφῶν τις Ἀθηναῖος (1). Mais, chez l'historien grec, cela n'est point le langage d'un homme qui se sacrifie à son sujet, ni le résultat d'une absence naïve de réflexion, conditions dont Olshausen argumente pour expliquer la manière de s'exprimer de l'évangéliste; et Xénophon s'est désigné ainsi, ou bien pour n'être pas reconnu comme l'auteur de ce livre, ainsi que le rapportait une ancienne tradition (2), ou bien par un artifice d'écrivain; or, on n'attribuera à l'évangéliste Matthieu ni l'un ni l'autre de ces motifs. Faut-il en conséquence considérer cette locution comme un signe qui montre que l'auteur du premier évangile n'est pas le Matthieu péager? c'est ce que Schultz admet (3), mais c'est ce qu'il serait difficile de décider. En tout cas, cette histoire de la vocation est racontée dans le premier évangile avec beaucoup moins de clarté que dans le troisième. On ne comprend pas, dans le premier évangile, comment il est subitement question des *hôtes assis à table dans la maison*, ἀνακεῖσθαι ἐν τῇ οἰκίᾳ; car, si le premier évangéliste était lui-même le péager qui donne le repas, il aurait, du moins, dans le récit, laissé percer la joie de sa nouvelle vocation en disant, comme fait Luc, qu'il avait préparé dans sa maison *un grand repas*, δοχὴν μεγάλην. Si l'on répond qu'il ne s'est pas exprimé aussi clairement par modestie, on fait partager à un rude Galiléen de cette époque la délicatesse du sentiment moderne le plus faible.

Au repas que donne le péager, et auquel assistèrent plusieurs autres disciples appelés comme lui, les évangélistes rattachent des reproches que les *pharisiens*, φαρισαῖοι, et les *scribes*, γραμματεῖς, expriment contre les disciples de

(1) 3, 1, 4.

(3) Ueber das Abendmahl, S. 308.

(2) Plutarch. de gloria Athenien.,
au commencement.

Jésus, à savoir, que leur maître mange *avec des publicains et avec des pécheurs*, μετὰ τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν; à quoi Jésus, qui avait pu entendre le reproche, réplique par les sentences connues, que le médecin est destiné aux malades, et le fils de l'homme aux pécheurs (Matth., 9, 11 seq., et passages parallèles). Il était tout-à-fait dans la position de Jésus que ses adversaires pharisiens lui reprochassent d'avoir trop de liaisons avec la classe méprisée des publicains (comparez Matth., 11, 19); et, si quelque chose est historique, c'est cela. La réponse que l'on met ici dans la bouche de Jésus, ayant un caractère sentencieux, a pu être conservée mot pour mot dans la tradition. Il n'est pas, non plus, invraisemblable que les adversaires de Jésus aient exprimé leur scandale de ce que Jésus mangeait avec des publicains et entraînait sous leur toit; mais ce qu'on ne comprend pas aussi bien, c'est que les reproches des adversaires et le repas du péager aient coïncidé, comme semble l'indiquer notre récit, Marc disant (V. 16) : *et les scribes et les pharisiens le voyant manger... dirent aux disciples*, καὶ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι ἰδόντες αὐτὸν ἐσθίοντα... ἔλεγον τοῖς μαθηταῖς (1). Le repas auquel les disciples prenaient part étant *dans la maison*, ἐν τῇ οἰκίᾳ, comment les pharisiens auraient-ils pu, pendant le dîner même, leur adresser de tels reproches sans *entrer chez le pécheur*, εἰσελθεῖν παρὰ ἁμαρτωλῶ, et partager la souillure dont ils faisaient un crime à Jésus (Luc, 19, 7); et certainement les pharisiens n'auront pas attendu en dehors de la maison que le repas fût fini. Dira-t-on que le récit évangélique établit seulement un rapport de cause et non une connexion de temps entre le repas du péager et le blâme des pharisiens? Mais cela se soutient difficilement, quoi qu'en dise Schleiermacher (2), même quand il ne s'agirait que de la narration de Luc. Cette connexion immédiate pour-

(1) Comparez De Wette, exeg. Handb., 1, 2, S. 34.

(2) L. c., S. 77.

rait être née facilement par le travail de la légende; car, étant donné ce renseignement abstrait, que les pharisiens s'étaient scandalisés des relations amicales de Jésus avec les publicains, et s'en étaient expliqués dans différentes circonstances, on imaginerait à peine que la légende, qui transforme tout en images concrètes, l'eût représenté autrement que de cette façon: Jésus dînait un jour dans la maison d'un publicain avec plusieurs publicains; les pharisiens s'en aperçurent, ils s'approchèrent des disciples, et leur firent des reproches, que Jésus entendit, et auxquels il répondit d'une manière laconique, mais péremptoire.

Matthieu raconte qu'après les pharisiens les disciples de Jean-Baptiste s'approchèrent de Jésus et lui demandèrent pourquoi ses disciples, à lui, ne jeûnaient pas comme eux (V. 14 seq.). Dans Luc (V. 33, seq.), ce sont encore les pharisiens qui rappellent à Jésus leurs jeûnes et ceux des disciples de Jean, par opposition avec le *manger*, et le *boire* de ses propres disciples, ἐσθίειν, πίβειν. Marc tient, entre les deux récits, un milieu qui n'est pas clair (V. 18 seq.). Or, ici, d'après Schleiermacher, tout homme dégagé de préjugés doit, en comparant la narration de Matthieu avec celle de Luc, reconnaître, dans la première, le travail perturbateur d'un second écrivain qui ne sut pas s'expliquer comment les pharisiens en étaient venus à invoquer l'exemple des disciples de Jean-Baptiste. Le fait est, continue Schleiermacher, que, de la part des disciples de Jean-Baptiste, la question aurait été presque une simplicité, tandis qu'il est facile de comprendre comment les pharisiens ont cru pouvoir s'appuyer d'une ressemblance extérieure avec les disciples de Jean-Baptiste pour combattre Jésus, qui avait même reçu le baptême de ce dernier. Dans tous les cas, nous reconnaissons qu'il est singulier de voir, après les pharisiens, qui se scandalisèrent du diner de Jésus avec des publicains, survenir, comme par une évocation, des disciples de Jean, qui, à leur tour, se

scandalisent, mais seulement de ce que Jésus et les siens mangent et boivent sans privation. Probablement la tradition évangélique réunit les deux anecdotes sur les pharisiens et les disciples de Jean Baptiste, parce qu'elles étaient relatives à un même objet, et probablement encore le premier évangéliste, par erreur, les rapporta au même temps et au même lieu. Mais, à vrai dire, la manière dont le troisième évangéliste les réunit toutes deux, semble encore plus artificielle; et ce qui lui ôte un caractère historique, c'est que la réplique de Jésus n'est dirigée que contre les disciples de Jean ou ceux qui lui demandaient, dans de bonnes intentions, pourquoi il ne jeûnait pas; contre les pharisiens la réplique aurait été d'un ton différent, et aurait eu plus d'apprit (1).

Un autre récit qui est propre à Luc (19, 1 — 10) touche au même objet que le récit relatif à Matthieu ou à Lévi. Jésus traversant Jéricho lors de son premier voyage à Pâques, *un chef des péagers*, ἀρχιτελώνης, nommé Zacchée, ne pouvant voir à cause de sa petite taille au milieu de la foule, était monté sur un arbre; Jésus le remarqua et le jugea digne de lui donner logement pour la nuit. Ce choix d'un péager excite, ici aussi, le mécontentement des spectateurs plus rigides; sur quoi, après que Zacchée eut juré pour l'avenir de se repentir et de faire du bien, Jésus répond par une sentence semblable à celle qui a été rapportée plus haut. Cette scène a du dramatique, et cela semble parler en faveur du caractère historique de ce récit, mais elle contient aussi quelque chose qui fait difficulté: le récit ne dit pas que Jésus eût eu auparavant quelques renseignements sur ce péager, ni que quelqu'un le lui eût désigné sous son nom (2), et Olshausen a raison d'attribuer la connaissance que Jésus montre soudainement de Zacchée, au pou-

(1) De Wette, exeg. Handb., 1, 1, 3.
93.

(2) Paulus, exeg. Handb., 3, 2, 3. 48;
Kuinoł, in Luc. p. 632.

voir qu'il possédait, de savoir, sans le témoignage d'autrui, ce qui se passait dans les hommes. Cette circonstance, d'après ce qui a été remarqué plus haut sur des particularités analogues, ne suffit pas pour fonder un doute décisif contre la vérité historique du récit, même quand on y joindrait que ce récit est dépourvu du témoignage des trois autres évangélistes.

§ LXXI.

Les douze apôtres.

Les hommes dont la vocation a été jusqu'ici considérée sont : les fils de Jonas, les fils de Zébédée avec Philippe et Matthieu, et ils forment, le seul Nathanaël en étant exclu, la moitié de ce cercle étroit de disciples qui, dans tout le Nouveau-Testament, reçoit la désignation *des douze, des douze disciples* ou *apôtres*, οἱ δώδεκα, οἱ δώδεκα μαθηταὶ ou ἀπόστολοι. L'idée que les auteurs du Nouveau-Testament se font de ces douze, c'est que Jésus les avait choisis lui-même (Marc, 3, 13 seq.; Luc, 6, 13; Joh., 6, 70. 15, 16). A la vérité, Matthieu ne nous raconte pas l'histoire du choix de ces douze disciples en particulier, mais il le suppose implicitement, lorsqu'il les représente (10, 1) comme un collège déjà institué. Au contraire, Luc (6, 12 seq.) raconte comment, après une nuit passée en prières sur la montagne, Jésus choisit douze hommes dans la masse de ses adhérents, et descendit avec eux de la hauteur, pour tenir le discours qu'on appelle de la montagne. Marc (l. c.) rapporte aussi dans une connexion semblable, que Jésus, sur une montagne, fit choix de douze hommes parmi le grand nombre de ses disciples.

D'après le récit de Luc, Jésus choisit les douze justement avant le discours de la montagne, et en raison de ce discours; mais on ne découvre aucun motif qui explique cette manière

de raconter les choses, car le discours de la montagne ne s'adresse pas particulièrement à eux (1), et ils n'avaient aucune fonction à remplir pendant que Jésus le prononçait. Marc, partant de cette donnée tout-à-fait indéterminée, à savoir que Jésus choisit les douze, semble avoir tiré le détail de son récit du fond de sa propre imagination, de sorte qu'il n'y a, non plus, aucune instruction à y trouver sur l'occasion particulière et sur le mode de ce choix (2). C'est Matthieu qui paraît prendre le meilleur parti, supposant simplement la vocation particulière des apôtres sans la décrire; de la même façon, Jean, sans avoir précédemment fait mention d'un choix, commence à parler tout-à-coup des douze, δώδεκα (6, 67).

Les évangélistes ne font donc, à vrai dire, que supposer que Jésus fixa lui-même le nombre des douze apôtres; la question est de savoir si cette supposition est juste. Il ne paraît guère possible de douter que ce nombre ne se fût fixé dès le vivant de Jésus; car non seulement, d'après la narration des Actes des Apôtres, les douze, aussitôt après l'ascension de Jésus au ciel, se montrent comme un corps tellement bien constitué, qu'ils croient devoir remplir aussitôt, par un nouveau choix, le vide qu'avait laissé la défection de Judas (1, 15, seq.); mais aussi Paul (1. Cor., 15, 5) parle d'une apparition de Jésus ressuscité qui se manifesta *aux douze*, τοῖς δώδεκα. Schleiermacher a demandé si Jésus avait lui-même choisi les douze, ou si, plutôt, ce nombre de douze ne s'était pas formé spontanément au milieu du cercle de ses adhérents (3). Or, que le choix des douze ait été le résultat d'un acte particulier et solennel, c'est sur quoi ce que nous avons vu jusqu'à présent ne nous donne aucune garantie, et même les évangélistes racontent que six d'entre eux furent choisis isolément et par couples dans différentes occasions;

(1) Schleiermacher, über den Lukas, S. 85.

(2) Comparez le même, *ibid.*

(3) L. c., S. 88.

mais la question est autre quand on demande si le nombre de douze n'était pas un nombre arrêté par Jésus lui-même, et si, voyant se grossir sa société intime, il ne se borna pas volontairement à ce nombre. Ce nombre peut d'autant moins être accidentel qu'il est plus significatif, et qu'il est plus facile de montrer les motifs capables de déterminer Jésus. Quand il dit aux disciples (Matth., 19, 28) : *Vous serez assis sur douze trônes, jugeant les douze tribus d'Israël*, καθίσεσθε ἐπὶ δώδεκα θρόνους, κρίνοντες τὰς δώδεκα φυλὰς τοῦ Ἰσραὴλ, il établit, lui-même, un rapport entre le nombre de ses disciples, et celui des douze tribus de son peuple, et la plus haute antiquité chrétienne pensait qu'il les avait choisis dans cette intention (1). Si lui et ses disciples étaient envoyés immédiatement *aux brebis perdues de la maison d'Israël*, εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραὴλ (Matth., 10, 6. 15, 24), il devait paraître naturel d'égaliser le nombre des pasteurs au nombre des tribus qui étaient sans pasteurs (Matth., 9, 36).

La destination de ces douze n'est indiquée que d'une manière tout-à-fait générale dans Jean, 15, 16; mais, dans Marc, 3, 14, seq., elle est plus précisée, et, sans aucun doute, elle est rapportée avec exactitude. *Il en choisit douze*, y est-il dit, 1° *afin qu'ils fussent avec lui*, ἐποίησε δώδεκα ἵνα ᾧσι μετ' αὐτοῦ, c'est-à-dire, afin qu'il ne fût pas sans société, sans secours et sans services dans ses voyages; et, en effet, on les voit occupés en différentes circonstances à lui préparer un logement (Luc, 9, 52; Matth., 26, 17 seq.), à lui procurer des vivres (Joh., 4, 8), et autres nécessités de voyage (Matth., 21, 1 seq.); mais surtout ils devaient, dans sa société, se former à être des *docteurs instruits pour le royaume des cieux*, γραμματεῖς μαθητευθέντες εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν (Matth., 13, 52). Pour

(1) Ep. Barnab. 8, et l'évangile des Ebionites dans Epiphane, *Hæres*, 30, 13.

cet objet, ils avaient l'avantage d'assister à la plupart de ses enseignements, de lui demander, en outre, des explications particulières (Matth., 13, 10 seq. 36 seq.), d'épurer leurs sentiments par sa discipline aussi amicale que sévère (Matth., 8, 26. 16, 23. 18, 1 seq. 21 seq.; Luc, 9, 50. 55 seq.; Joh. 13, 12 seq., et autres passages), enfin d'élever leur âme par l'aspect du modèle qu'il leur présentait (Joh.. 14, 9).; 2° Le second motif pour lequel Jésus choisit les douze, fut, d'après Marc, pour Jésus, l'intention *de les envoyer faire l'annonce*, ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κηρύσσειν, c'est-à-dire l'annonce du *royaume céleste*; chargés ainsi de propager la doctrine de Jésus, de son vivant comme Marc l'entend, après sa mort aussi comme nous sommes obligés de croire que Jésus l'a entendu. Dans le passage de Marc il est question, en outre, de la *faculté de guérir les maladies et de chasser les démons*, ἐξουσία θεραπεύειν τὰς νόσους, καὶ ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια, mais il ne peut être parlé de ce point que plus tard.

C'est en vertu de cette destination qu'ils furent désignés par le nom d'*apôtres*, ἀπόστολοι (Matth., 10, 2; Marc, 6, 30; Luc, 6, 13, etc.). On s'est demandé si, réellement, d'après Luc (6, 13), ce nom avait été donné aux douze par Jésus lui-même, et s'il ne leur avait pas été imposé plus tard d'après l'événement (1). Mais il n'y a rien d'invraisemblable que Jésus les ait appelés ses envoyés, s'il est vrai qu'il leur eût déjà fait faire (Matth., 10, 5 seq., et passages parallèles) un voyage pour annoncer l'approche du royaume messianique. L'authenticité de cette mission, de laquelle aussi le quatrième évangile ne parle pas, ne pourrait être contestée qu'autant que l'on supposerait que la légende l'a reportée, du temps postérieur à la mort de Jésus, dans le temps de sa vie, afin qu'une image préliminaire de la mission subséquente des apôtres se fût passée sous les yeux de Jésus;

(1) Schleiermacher, l. c., S. 87.

mais c'est un doute qui ne se justifie pas, attendu que cette mission n'est combattue par aucune invraisemblance.

De même que Jean ne dit rien de cette mission que racontent les synoptiques, de même eux se taisent sur ce que dit Jean, à savoir que les disciples ont baptisé dès le vivant de Jésus (4, 2). Dans les synoptiques, ce n'est qu'après sa résurrection qu'il leur donne le plein pouvoir de baptiser (Matth., 28, 19 et passages parallèles). Mais, attendu que, d'une part, le rite du baptême avait été déjà introduit par Jean-Baptiste comme une préparation au règne du Messie, attendu que, d'autre part, aussitôt après la mort de Jésus, il fut employé comme initiation au règne du Christ lors de la première admission de nouveaux membres (Act. Ap., 2, 38. 41), il semble que l'emploi du baptême dès le vivant de Jésus est l'intermédiaire le plus naturel entre ces deux faits. L'autre renseignement (4, 2), à savoir que Jésus n'a pas baptisé lui-même, mais que ce sont ses disciples, a en soi toute vraisemblance, et reçoit une pleine confirmation par la comparaison de la première Lettre aux Corinthiens (1, 17).

A part cette mission, les évangiles ne disent pas que les douze se soient séparés de Jésus par aucune absence prolongée; car, pour soutenir qu'ils se sont absentés par intervalles, on ne peut arguer de ce que, après sa mort, ils retournèrent à leurs occupations (Joh., 21, 2 seq.). L'idée d'introduire de telles interruptions dans la société de Jésus avec les douze est née soit du zèle pour l'harmonistique, qui fit désirer à certains théologiens de gagner, après la première vocation, de l'espace pour une seconde et pour une troisième, soit des efforts d'interprètes, qui, tout entiers aux détails de la pratique de la vie, voulurent faire comprendre l'existence de tant d'hommes sans ressources, en montrant que, par intervalles, ils se séparèrent de Jésus pour se livrer à leurs travaux et gagner quelque chose. Quant à l'existence de Jésus et de sa société, l'hospitalité

de l'Orient, qui, chez les Juifs, s'exerçait surtout au profit des rabbins; la compagnie de femmes riches, *qui pourvoient à ses besoins sur leur avoir*, αἵτινες διηκόνουν αὐτῷ ἀπὸ τῶν ὑπαρχόντων αὐταῖς (Luc, 8, 2 seq.); enfin, la *bourse*, γλωσσόκομον, dont il n'est question, il est vrai, que dans le quatrième évangéliste (12, 6; 13, 29), bourse qui, outre les besoins de la société, pouvait encore fournir des secours aux pauvres, et dans laquelle nous devons supposer que des amis aisés de Jésus versaient des contributions; tout cela suffisait, ce semble, pour assurer les moyens de subsistance. Celui qui, ou bien ne trouve pas ces ressources suffisantes sans le travail des disciples, ou bien ne trouve pas vraisemblable que les douze eussent renoncé complètement à leurs occupations, celui-là ne doit pas vouloir au moins imposer son opinion aux évangiles, qui établissent manifestement l'opinion opposée, en raison de la grande importance qu'ils attachent à l'expression des apôtres : *nous avons tout abandonné*, ἀφήκαμεν πάντα (Matth., 19, 27 seq.).

Les douze apôtres de Jésus, autant qu'on peut le conclure des détails qui nous ont été conservés sur leur condition, appartenaient tous à la classe inférieure; quatre (et peut-être plus de quatre, d'après Jean, 21, 2) étaient pêcheurs, un était péager; et pour les autres, le degré de culture dont ils font preuve, et la préférence que partout Jésus témoigna pour les *pauvres*, πτωχοὺς, et pour les *petits*, νηπίους, rendent vraisemblable que leur condition était analogue.

§ LXXII.

Des douze considérés un à un. Des trois ou quatre disciples qui étaient le plus dans la familiarité de Jésus.

Nous avons, dans le Nouveau-Testament, quatre listes des apôtres, une dans chacun des trois synoptiques, et la quatrième dans l'histoire des Apôtres (Matth., 10, 2-4; Marc,

3, 16-19; Luc, 6, 14-16; Act. Ap., 1, 13). Chacune de ces quatre listes peut se partager en trois quaternaires: dans chacun de ces quaternaires, le premier membre est le même; dans le dernier quaternaire, le dernier membre est aussi le même, excepté pour la liste des Actes des Apôtres (1, 13), où ce quatrième membre manque; mais les autres membres, dans l'intérieur de ces mêmes quaternaires, sont rangés différemment, et même dans le dernier quaternaire, il se trouve une différence de nom ou de personne.

En tête du premier quaternaire et de la liste entière, se trouve partout Simon Pierre, fils de Jonas (Matth., 16, 17), de Bethsaïda d'après le quatrième évangile (1, 45), établi à Capharnaüm d'après les synoptiques (Matth., 8, 14 et passages parallèles) (1). Dans la liste du premier évangile, Simon Pierre est porté avec l'addition de *premier*, *πρῶτος*. Il faut reconnaître, dans les interprètes protestants, un écho de la vieille polémique, quand on les entend attribuer cette position soit à un simple hasard, ce que contredit la concordance des quatre listes, qui ne s'accordent plus pour ranger les autres; soit à la priorité de la vocation de Pierre (2), ce qui, d'après le quatrième évangile, ne serait même pas vrai. Pour avoir été ainsi placé généralement en tête des autres, Pierre a dû avoir une certaine prééminence parmi les douze, et c'est aussi ce qui se manifeste par le rôle qu'il joue dans l'histoire évangélique. D'un naturel plein de feu, il précède partout les autres, aussi bien quand il faut parler (Matth., 15, 15. 16, 16. 22. 17, 4. 18, 21. 26, 33; Joh., 6, 68) que quand il faut agir (Matth., 14, 28. 26, 58; Joh., 18, 16); et, quoiqu'il arrive non rarement qu'il parle et qu'il agisse à tort, et que le courage qu'il montre disparaisse avec

(1) Si la ville d'André et de Pierre, ἡ πόλις Ἀνδρέου καὶ Πέτρου, dans Joh., 1, 45, signifie la même chose que la ville propre, ἡ ἰδία πόλις dans Matth., 9, 1, c'est-à-dire le lieu où ils étaient domici-

liés, il y a une contradiction entre Jean et les synoptiques.

(2) Pour ces deux choses comparez Fritzsche, in Matth., p. 358.

rapidité, comme on le voit par son reniement, cependant il est, d'après la narration synoptique, le premier qui confesse, avec décision, la messianité de Jésus (Matth., 16, 16 et parallèles). Des louanges et des prérogatives qui lui furent accordées dans cette occasion, il ne lui reste en propre que celle qu'exprime son surnom; la qualification pour *lier* et *délier*, δέειν et λύειν, c'est-à-dire de défendre et de permettre (1) dans le royaume messianique nouvellement fondé, est, bientôt après (18, 18), étendue à tous les apôtres. Cette prééminence de Pierre entre les anciens apôtres se manifeste, comme on sait, d'une manière encore plus positive dans les Actes et dans les Lettres de Paul.

Dans la liste du premier et du troisième évangiles, Pierre est suivi de son frère André; dans celles du second évangile et des Actes des Apôtres, de Jacques, et après Jacques, de Jean. Le premier et le troisième évangiles sont évidemment guidés par l'idée de réunir les couples de frères; le second évangile et les Actes des Apôtres, par l'idée de faire passer les deux apôtres qui après Pierre furent les plus distingués, avant André, qui était moins remarquable, et qu'en conséquence ils placent le dernier du premier quaternaire. Nous avons déjà examiné comment ces quatre personnages ont été, dans la légende chrétienne, l'objet d'un récit particulier de vocation. Ils sont ailleurs encore présentés, dans Marc, tous les quatre ensemble: d'abord 1, 29, où Jésus, accompagné des deux fils de Zébédée, entre dans la maison de Pierre et d'André; mais, comme les autres narrateurs ne parlent ici que de Pierre, il se pourrait que ce fût une addition du fait de Marc, qui a pensé que les quatre pêcheurs appelés peu auparavant par Jésus l'y auront accompagné, et qu'André possédait la maison en commun avec son frère Pierre, ce qui pourrait être vrai (2). Les quatre sont encore une fois ensemble dans Marc

(1) Comparez Lightfoot sur ce passage. (2) Comparez Saunier, über die Quellen des Markus, S. 55 f.

13, 3, où Jésus leur prédit *en particulier*, κατ' ἰδίαν, la destruction du Temple et sa venue. Mais les passages parallèles des autres évangiles ne disent rien de pareil; et, quand nous lisons dans Matthieu (24, 3) : *les disciples s'approchèrent de lui en particulier*, προσῆλθον αὐτῷ οἱ μαθηταὶ κατ' ἰδίαν, nous voyons dès lors que Marc n'est arrivé que par une erreur à rapporter ce qui vient d'être dit. L'expression, *en particulier*, κατ' ἰδίαν, qu'il trouva, dans le récit mis en œuvre par lui, employée à séparer du peuple les douze, lui parut une formule d'introduction, comme il s'en rencontre ailleurs (Matth., 17, 1; Marc, 9, 2), à une conférence privée de Jésus avec Pierre, Jacques et Jean, auxquels il joignit André à cause de la fraternité, ce semble. Au contraire, Luc (5, 10), dans le récit de la pêche miraculeuse et de la vocation, omet André, qu'il nomment les deux autres; il l'omet, parce qu'André ne figure pas ordinairement dans le comité plus étroit pris parmi les douze; car, outre les mentions déjà rapportées, il n'est plus question de lui que chez Jean (6, 9. 12, 22), et sans importance particulière.

Les deux fils de Zébédée sont les seuls qui figurent avec distinction à côté de Pierre; ils font preuve, comme lui, d'un zèle plein de feu; mais ce zèle a aussi besoin d'être modéré (Luc, 9, 54; Jean est aussi nommé seul une fois dans Marc, 9, 38, et Luc, 9, 49). C'est cette disposition qui leur valut sans doute, de la part de Jésus, le surnom de *fils du tonnerre*, בני רגש, υἱοὶ βροντῆς (Marc, 3, 17) (1); et ils occupaient un rang si élevé parmi les douze, qu'ils demandèrent (Marc, 10, 35 et seq.), ou que leur mère demanda pour eux (Matth., 20, 20 et seq.) les premières places dans le royaume de Jésus. Il est remarquable que, non seulement dans les quatre listes, mais encore partout où les deux frères sont nommés ensemble (comme dans Matth., 4, 21. 17, 1; Marc, 1, 19. 29. 5, 37. 9, 2. 10, 35. 13, 3. 14, 33; Luc, 5,

(1) Comparez Dr Wette sur ce passage.

10. 9, 54, à l'exception de Luc, 8, 51. 9, 28), Jacques est toujours nommé le premier, et les évangélistes paraissent lui adjoindre volontiers Jean sous le titre de *son frère*, ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ. Cela ne peut indiquer une prééminence de Jacques sur Jean, puisqu'on ne sait rien de particulier sur Jacques, tandis que Jean est reconnu comme l'apôtre favori de Jésus. En conséquence, on explique ordinairement cette position en admettant que Jacques était peut-être l'aîné (1). Mais cela même nous conduit à une différence entre les trois premiers évangiles et le quatrième qui mérite d'être examiné de plus près.

Dans les synoptiques, Pierre, Jacques et Jean forment, parmi les douze, un cercle plus étroit, que Jésus appelle à certaines scènes que les autres ne paraissaient pas capables de concevoir convenablement, telles que la transfiguration sur la montagne, l'angoisse de Gethsemane, et d'après Marc (5, 37) la résurrection de la fille de Jaïrus (2).

Dans le quatrième évangile nous ne trouvons rien d'un pareil triumvirat. Jacques n'y est même pas nommé; seulement dans l'appendice (21, 2), *les fils de Zébédée*, οἱ τοῦ Ζεβεδαίου, sont mentionnés ensemble. Tandis que plusieurs histoires de vocations sont racontées, et vraisemblablement celle de Jean aussi, il n'est pas question de Jacques, et nulle part un discours ne lui est attribué comme il en est attribué à plusieurs autres apôtres. Quant à Pierre, ses avantages, le surnom honorable que Jésus lui donna (1, 43), sa confession pleine de foi (6, 68 seq.) sont aussi peu omis dans le quatrième évangile, que ses faiblesses ne le sont dans les synoptiques, ainsi que les reproches qu'elles lui attirent de la part de Jésus (par exemple, 16, 23); et dans les récits de la

(1) Par exemple Paulus, exeg. Handb., 1, b, S. 556.

(2) Cela est encore, sans aucun doute, le résultat d'une simple conclusion de Marc. Jésus écartant la foule non appe-

lée, et défendant la publication de l'événement, l'évangéliste vit ici une de ces scènes secrètes auxquelles Jésus n'admettait ordinairement que ces trois disciples.

visite de Pierre et de Jean au tombeau de Jésus (20, 3 seq.), et de l'apparition de Jésus ressuscité sur les bords du lac de Galilée (21), loin de voir une prééminence d'un apôtre sur l'autre, on ne remarque qu'une égale appréciation de leurs mérites respectifs. En effet, dans le premier cas, si Jean arrive au tombeau et est convaincu avant Pierre, Pierre, au contraire, avant Jean, ose descendre dans le tombeau. Dans le second cas, si c'est aussi Jean qui est le premier à reconnaître Jésus, c'est Pierre qui, pour arriver auprès de lui par la voie la plus courte, se jette dans le lac (1). Mais, dans quelques récits du quatrième évangile, une prééminence de Jean sur Pierre n'est pas méconnaissable. C'est Jean, d'après le quatrième évangile seul, qui, *étant connu du grand-prêtre*, γνωστὸς τῷ ἀρχιερεῖ, procure à Pierre la facilité d'entrer dans le palais lors de l'interrogatoire de Jésus (18, 15 seq.), avantage qui n'est qu'extérieur, et qui ne suppose pas des relations plus intimes avec Jésus; de leur côté, les synoptiques attribuent à Pierre seulement, et non à Jean aussi, le zèle qui l'excitait à suivre le maître captif. De même encore, le quatrième évangile place Jean sous la croix de Jésus; chez les synoptiques, aucun des apôtres n'y paraît. A ce moment, le quatrième évangile établit, entre Jean et la mère de Jésus, une relation dont les autres ne disent rien (19, 26 seq.); enfin, lors du dernier repas, Pierre est obligé, suivant le quatrième évangile, de prendre l'intermédiaire de Jean couché *dans le sein de Jésus*, ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ, pour savoir quel est le traître (2).

Tout cela est d'accord avec la désignation spéciale qui est généralement appliquée à Jean, dans l'évangile dénommé d'après lui, à savoir : *Le disciple bien-aimé, le disciple*

(1) Comparez à ce sujet J. Müller, theol. Studien u. Kritiken, 1836, 3; Theile, zur Biog. J., S. 107 ff.; Tholuck, Glaubwürdigkeit, S. 295 ff.

(2) Comparez Paulus, dans son exa-

men du premier volume de la seconde édition du *Commentaire de Lucke sur Jean*, dans Lit. Bl. zur allg. Kirchenzeitung, Febr., 1834, n° 18, S. 137 f., et L. J., 1, 2, S. 167 f.

chéri de Jésus, ὁ μαθητὴς ὃν ἠγάπα οὐ ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς (13, 23. 19, 26. 20, 2. 21, 7. 20). Cette désignation et la désignation encore plus indécise, *l'autre*, ὁ ἄλλος, ou *un autre disciple*, ἄλλος μαθητὴς (10, 15 seq. 20, 3. 4. 8), laquelle, ainsi qu'on le voit par 20, 2 seq., se rapporte à la même personne que la première, appartiennent-elles à l'apôtre Jean? C'est ce qu'on ne peut prouver, il est vrai, d'une manière convaincante, par le quatrième évangile; soit examiné intrinséquement, soit comparé aux autres; car, d'un côté, cette désignation, nulle part, ne prend la place du nom de l'apôtre; et, de l'autre côté, dans le quatrième évangile, il n'est rien raconté du disciple favori, qui soit attribué à Jean dans les trois synoptiques. Car, de ce que *les fils de Zébédée*, οἱ τοῦ Ζεβεδαίου, sont cités, 21, 2, parmi les assistants, il ne s'ensuit pas que *le disciple bien-aimé de Jésus*, μαθητὴς ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς, mentionné plus bas verset 7, soit Jean nécessairement; ce pourrait être aussi bien Jacques ou un *des deux autres disciples*, ἄλλοι ἐκ τῶν μαθητῶν δύο, mentionnés verset 2. Cependant, c'est avec raison, ce semble, que la tradition de l'Église a reconnu de tout temps que le disciple ainsi désigné était Jean; car, dans la localité grecque où naquit le quatrième évangile, aucun autre des apôtres qui y sont nommés ne pouvait être assez connu pour que cette désignation suffît, excepté Jean, dont le séjour à Éphèse ne saurait guère être rayé comme une vaine légende.

Une question qui peut paraître plus douteuse, c'est de savoir si, par ces formules, l'auteur se désigne lui-même, et par conséquent se donne pour l'apôtre Jean. Dans la conclusion du vingt-unième chapitre, il est dit, il est vrai, verset 24, que le disciple bien-aimé fut *témoin de ces choses et les écrivit*, μαρτυρῶν περὶ τούτων καὶ γράψας ταῦτα; mais on peut considérer comme reconnu que cela est une addition d'une main étrangère. Dans le contexte authentique de l'évangile (19, 35) l'auteur dit en parlant du résultat du coup

de lance porté à Jésus sur la croix : *Celui qui le vit l'a témoigné*, ὁ ὡρακῶς μεμαρτύρηκε ; il ne peut être question ici que du disciple bien-aimé, puisque, parmi les apôtres, qui étaient les seuls dont le témoignage pût être invoqué ici convenablement, il n'y a que lui que l'on suppose avoir été présent au pied de la croix ; la troisième personne dont l'auteur se sert n'empêche pas, non plus, de croire qu'il se soit désigné lui-même par là ; c'est plutôt le prétérit qui pourrait susciter des doutes, et faire penser que l'auteur invoque le témoignage de Jean, personne différente de lui, mais que d'après le mot *il sait*, οἶδεν, on supposerait vivant encore (1). Cependant cette manière de s'exprimer se comprend, même si l'on suppose que l'auteur parlait de lui (2), et en disant *nous avons vu*, ἑθεασάμεθα, *nous avons pris*, ἐλάβομεν (1, 14. 16), l'auteur paraît se donner comme témoin oculaire de l'histoire qu'il raconte.

Maintenant, l'auteur du quatrième évangile, qui vraisemblablement veut faire entendre qu'il est l'apôtre Jean, est-il réellement cet apôtre ? C'est une autre question sur laquelle, au reste, nous ne pouvons nous prononcer ici que dans la mesure de ce que nous avons étudié jusqu'à présent. Or, si l'évangéliste, en rapportant les relations de Jésus avec Jean-Baptiste, y a mêlé des traits non historiques ; si nous avons trouvé, dans les dialogues de Jésus avec ses premiers disciples et la Samaritaine, quelque chose d'écourté ou un coloris qui appartient à l'auteur, non à Jésus, tout cela peut s'expliquer par la manière de l'apôtre de tout concevoir plutôt avec l'intimité du cœur, qu'avec la précision rigoureuse de la réflexion et de l'entendement, et par le changement qui s'opéra en lui durant le long temps écoulé depuis sa jeunesse jusqu'à sa vieillesse, occupé qu'il était à remuer dans son âme les souvenirs qui y étaient restés. La pré-

(1) Voyez Paulus, dans l'examen des Probabilia de Bretschneider, dans Heidelberg Jahrbüchern, 1821, n. 9, S.

138. Comparez De Wette sur ce passage.

(2) Lücke, l. c., S. 63.

éminence que Jean a, dans cet évangile, à quelques égards sur Pierre, peut avoir été réelle, seulement avoir disparu de la tradition synoptique. Les autres évangélistes rapportent que Jacques, frère de Jean, fut préféré par Jésus; dans le quatrième évangile, il n'est pas question de cette préférence; or, Jean aurait-il manqué à rendre justice à son propre frère? C'est une difficulté réelle et qui ne peut se lever avec autant de facilité qu'on le croit ordinairement. Dirait-on, pour sortir d'embarras, qu'il faut sacrifier le récit des synoptiques au récit de Jean; il semble, au premier abord, qu'on peut en faveur de cette opinion, présenter l'argument suivant : Comme, après la mort et la résurrection de Jésus, un Jacques, un Pierre, un Jean furent les *colonnes*, *στυλοί*, de la communauté (Gal., 2, 9) (1), la légende supposa que ces trois personnages avaient été, dès le vivant de Jésus, dans une position particulièrement honorable, bien qu'en réalité Pierre et Jean seuls en eussent joui. Mais cet argument est loin d'être concluant : le Jacques qui se distingua dans la première église de Jérusalem fut, non le fils de Zébédée mis à mort de bonne heure (Act. Ap., 12, 2), mais le frère du Seigneur (Gal., 1, 19), qui eut la prépondérance dans le premier concile des apôtres; le frère de Jean se trouva donc, dès le commencement, placé en arrière de ce frère du Seigneur et de Pierre, et il ne reste plus aucun motif qui eût pu déterminer la légende à glorifier ce Jacques, à moins qu'on ne veuille dire que la légende voulût seulement un troisième personnage pour placer, auprès du Messie, comme jadis auprès de Moïse (2. Mos., 24, 1. 9), trois compagnons fidèles; analogie dont cependant on ne peut pas se servir, attendu que le groupe des trois compagnons autour de Moïse est bien moins constant que celui des trois disciples autour de Jésus.

(1) Dans la plus ancienne Église on croyait que Jésus avait communiqué à ces trois personnages la *Gnose*, *γνώσις*,

pour être transmise mystérieusement. Voyez dans Gieseler, K. G., S. 1, 234.

Puisque donc le récit des trois synoptiques doit subsister, la divergence frappante que celui de Jean présente en ce point, sans être une preuve décisive contre l'authenticité de cet évangile, doit cependant être remarquée comme un point qui mérite d'entrer en considération dans la question de cette authenticité.

§ LXXIII.

Des autres apôtres et des soixante-dix disciples.

Le second quaternaire s'ouvre dans les quatre listes par Philippe; les trois premiers évangélistes ne nous apprennent de lui rien autre chose que son nom; le quatrième seul dit qu'il était né à Bethsaïda, et fait le récit de sa vocation (1, 44 seq.). Dans cet évangile aussi, il parle, et on lui parle souvent sur des sujets où il se méprend (6, 7. 14, 8). Ce qui le rend peut-être plus important, c'est que les *Greco*, Ἕλληνες, qui désirent voir Jésus, s'adressent à lui.

Celui qui vient après dans les listes des trois évangiles est Barthélemi, nom qui, hors des listes, n'est cité nulle part ailleurs. Tandis que les listes synoptiques joignent à Philippe Barthélemi, le quatrième évangile, dans l'histoire de la vocation examinée plus haut, joint (1, 46) à Philippe Nathanaël, qu'il cite aussi (21, 2) en compagnie des apôtres. Mais Nathanaël ne trouve aucune place parmi les douze, à moins qu'il ne soit identique avec quelque autre que les synoptiques nomment autrement. Barthélemi paraît convenir le mieux à une pareille identification, car les trois premiers évangiles le nomment à côté de Philippe, près duquel le quatrième, qui ne connaît point de Barthélemi, nomme Nathanaël. On ajoute encore que בר תלמי indique seulement la désignation du fils par le père, à côté de laquelle un nom propre, tel que Nathanaël, peut encore trouver place (1). Mais, pour cette

(1) C'est ce que disent la plupart des interprètes; Fritzsche aussi, Matth., S. 359; Winer, Realwörterb., I, S. 163. Ce-

pendant comparez De Wette, exeg. Handb., I, 1, S. 98.

identification, ce n'est pas assez de la position semblable que Nathanaël et Barthélemi occupent auprès de Philippe, car on voit qu'elle n'est qu'accidentelle, puisqu'on trouve dans une autre position aussi bien Barthélemi (Act. Ap., 1, 13) que Nathanaël (Joh., 21, 2). ; ce n'est pas assez, non plus, que l'absence de Barthélemi dans Jean, qui omet aussi d'autres apôtres; enfin, ce n'est pas assez de la nature du nom, puisque, à côté d'un nom propre qui n'est pas simplement patronymique, d'autres noms peuvent être portés comme surnoms, par exemple : Simon Pierre, Joseph Caïphas, Jean Marc, etc. Ainsi, tout autre apôtre omis par Jean pourrait aussi bien être identifié avec son Nathanaël, et de la sorte, toute relation admise entre les noms de Nathanaël et de Barthélemi devient incertaine.

Dans la liste des apôtres donnée par les Actes, Philippe est suivi non de Barthélemi, mais de Thomas, que la liste du premier évangile place après Barthélemi, et celle des deux autres après Matthieu. Thomas, en grec Didyme, Δίδυμος, est cité dans le quatrième évangile, une fois exprimant une fidélité pleine de mélancolie (11, 16), une autre fois manifestant cette incrédulité qui est généralement connue (20, 24 seq.); et encore une fois dans l'appendice (21, 2). Matthieu, qui suit, ne figure nulle part ailleurs que dans l'histoire de sa vocation.

Le troisième quaternaire est uniformément ouvert par Jacques, fils d'Alphée, dont il a été déjà question plus haut. Il est suivi, dans les deux listes de Luc, de Simon, qui, dans Luc, est appelé *le zélé*, ὁ ζηλωτής, et *le cananite*, ὁ κανανίτης (de καρ, être zélé), dans Matthieu et Marc, qui le mettent un rang plus bas. Ce surnom paraît le désigner comme un ancien partisan de la secte juive des zélés pour la religion (1), parti qui ne prit, il est vrai, de la consistance que dans les derniers temps de l'état juif, mais dont quelques germes

(1) Voyez Josèphe, bell. jud. 4, 3, 9.

existaient dès lors. La dernière place du troisième quaternaire est occupée par Judas Ischariote, dans toutes les listes qui l'ont encore, et il ne peut être question de lui que dans l'histoire de la passion ; mais il reste, dans le troisième quaternaire, une place encore vide sur laquelle Luc n'est pas d'accord avec les deux autres synoptiques, et ces deux, à leur tour, ne sont peut-être pas d'accord entre eux. Luc nomme ici deux fois un *Jude fils de Jacques*, Ἰούδας Ἰακώβου; Matthieu, un *Lebbée*, Λεββαῖος; Marc, un *Thaddée*, Θαδδαῖος. A la vérité, on lit ordinairement aujourd'hui dans Matthieu, *Lebbée surnommé Thaddée*, Λεββαῖος ὁ ἐπικληθεὶς Θαδδαῖος; mais la vacillation de la leçon paraît trahir, en ces mots, une addition postérieure destinée à mettre d'accord, en ce point, la liste des deux premiers évangélistes (1). D'autres ont essayé cette conciliation en indiquant, entre ces deux noms, une identité de signification qui n'existe pas (2). Mais, supposé même que l'une ou l'autre de ces conciliations soit bonne, il reste toujours une divergence entre Matthieu et Marc avec leur Lebbée-Thaddée d'une part, et Luc avec Jude fils de Jacques d'autre part. C'est avec raison que Schleiermacher blâme les essais presque tous très peu naturels qu'on a faits pour prouver qu'il ne s'agissait ici aussi que d'une seule et même personne. Pour expliquer cette divergence, il dit que peut-être, dès le vivant de Jésus, un de ces hommes mourut ou sortit du cercle des apôtres, et l'autre prit sa place, de sorte que, parmi les listes, les unes reproduisent le personnel primitif de l'apostolat, et les autres le personnel subséquent (3). D'abord, il n'est guère possible d'admettre qu'aucune de nos listes d'apôtres provienne du temps de Jésus; et puis on n'y aura pas inscrit un membre devenu antérieurement étranger au collège des apôtres; mais on n'aura compté que ceux qui, en dernier

(1) Comparez Credner, *Einleitung*, I, S. 64; De Wette, *exeg. Handb.*, I, I, S. 98 f.

(2) De Wette, l. c.

(3) Ueber den Lukas, S. 88 f.

lieu, étaient présents autour de Jésus. De sorte qu'ici aussi le parti le plus sûr est de reconnaître, entre les listes, une divergence qui se conçoit facilement; car on avait, à la vérité, le nombre douze, et on connaissait les plus distingués d'entre les apôtres, mais il restait des places vacantes qu'on remplit, là où manquaient les renseignements, différemment d'après des traditions différentes.

Entre le cercle plus étroit des douze et la masse de ses partisans, se trouvait, d'après Luc, un cercle particulier de disciples qui tenait l'intermédiaire. Cet évangéliste nous dit (10, 1 seq.) que Jésus, outre les douze, en avait encore choisi *soixante-dix autres*, ἐτέρους ἐβδόμηκοντα, et qu'il les avait envoyés en avant, deux à deux, dans les localités qu'il comptait traverser pendant son dernier voyage, pour annoncer l'approche du *royaume des cieux*, βασιλεία τῶν οὐρανῶν. Comme les autres évangélistes se taisent sur cette circonstance, la critique la plus récente n'a pas manqué de faire un reproche de ce silence au premier surtout à cause de sa qualité supposée d'apôtre (1). Mais la défaveur qui en résulte pour Matthieu, doit s'amoindrir si l'on remarque qu'il ne se trouve de trace des soixante-dix disciples ni dans aucun des autres évangiles, ni dans les Actes des Apôtres, ni dans les Lettres apostoliques; or, ce silence aurait été impossible si leur mission avait été aussi féconde en conséquences qu'on l'admet ordinairement. Ce n'est pas, réplique-t-on, à cause de ses conséquences, c'est à cause de sa signification que ce choix des soixante-dix a de l'importance. Si les douze apôtres, à cause de leur rapport avec les douze tribus d'Israël, indiquaient la destination de Jésus pour le peuple juif, les soixante-dix, ou, d'après quelques autorités, les soixante-douze, étaient, dit-on, les représentants des soixante-dix ou soixante-douze peuples qui se trouvaient, avec autant de langues dis-

(1) Schulz, über das Abendmahl, S. 307; Schneckenburger, über den Ursprung, S. 13 f.

tinctes, sur la surface de la terre, d'après l'opinion des Juifs et des premiers chrétiens (1), et ils caractérisaient ainsi la destination universelle de Jésus et de son royaume (2). Le fait est que, pour la nation juive même, ce nombre, comme nombre sacré, avait de l'importance. Soixante-dix anciens furent choisis par Moïse pour ses coadjuteurs (4. Mos., 11, 16. 25); soixante-dix membres composaient le sanhédrin (3); l'Ancien-Testament eut soixante-dix traducteurs grecs.

A ce sujet, il faut demander : Jésus, pressé par les circonstances, n'avait-il rien de plus important à faire qu'à rechercher tous les nombres significatifs, et à former, d'après ces nombres, différents cercles de disciples dont il s'entourait ? ou bien un attachement aussi persévérant à des nombres sacrés, un développement de l'idée dont le commencement se trouvait dans le nombre douze des apôtres, ne sont-ils pas tout-à-fait conformes à l'esprit de la légende chrétienne primitive, qui, imbuë des opinions juives, comme nous devons le supposer, fit l'argument suivant : puisque Jésus a figuré les douze tribus par le nombre de ses apôtres, il aura aussi figuré les soixante-dix anciens par un nombre correspondant de disciples ; ou, si nous pensons que cette légende était mue par des idées plus universelles et plus analogues à celles de Paul, elle n'aura pu s'empêcher d'admettre que Jésus, ayant, par le choix des apôtres, caractérisé la destination de sa mission à l'égard du peuple d'Israël, avait également caractérisé sa destination ultérieure pour tous les peuples de la terre par le choix de soixante-dix disciples. A une question ainsi posée nous ne pouvons nous empêcher de répondre en affirmant la seconde alternative. Quelque agréable qu'ait été de tout temps à l'Eglise la classe des soixante-dix disciples, sorte de

(1) Tuf haarez, f. 19, c. 3; Clem. hom. 18, 4; Recognit. Clement., 2, 42; Epiph. Hæres. 1, 5.

(2) Schneckenburger, l. c.; Gieseler,

über Entstehung der schriftl. Evangelien, S. 127 f.

(3) Voyez Lightfoot, p. 786.

dépôt où elle mettait les hommes qui, sans appartenir aux douze, étaient cependant pour elle de quelque intérêt, tels que Marc, Luc, Matthias, nous devons déclarer que la décision de la plus moderne critique est entachée de précipitation, et avouer que l'évangile de Luc, ayant admis un semblable renseignement qui est dépourvu de toute confirmation historique, et qui semble n'avoir pas d'autre source que l'intérêt dogmatique, a, par cela même, du désavantage vis-à-vis l'évangile de Matthieu. Les Actes des Apôtres (1, 21 seq.) paraissent, à la vérité, prouver que Jésus, outre les douze, avait encore des compagnons qui ne le quittaient pas; mais ces compagnons ont-ils formé un corps de soixante-dix, ou, parmi eux, Jésus en a-t-il choisi soixante-dix, c'est ce qui ne paraît avoir aucune garantie suffisante (1).

(1) Sur ce point sont d'accord De Wette, exeget. Handb., 1, 1, S. 99 f. 1, 2, S. 61. 1, 3, S. 210; Theile, zur

Biogr. J. § 24. Pour le point de vue contraire, comparez Neander, L. J. Chr., S. 498 f.

SIXIÈME CHAPITRE.

DISCOURS DE JÉSUS DANS LES TROIS PREMIERS ÉVANGILES (1).

§ LXXIV.

Discours de la montagne.

Dans l'ensemble de la vie publique de Jésus, on peut, des événements, séparer les discours qui ne sont pas seulement des incidents, mais qui forment un tout indépendant, bien que je sache qu'une pareille distinction est toujours flottante, et qu'il est possible de soutenir que maint discours, à cause du fait qui en est l'occasion, devrait être rangé parmi les événements, et maint événement, à cause des explications qui s'y rattachent, rangé parmi les discours. Entre les trois premiers évangélistes et le quatrième, il se trouve, au sujet des discours, une telle différence, que celui-ci n'a, avec ceux-là, en commun qu'un petit nombre de propositions isolées. En outre, les discours de Jésus chez les synoptiques et chez Jean ne se ressemblent ni pour le fond, ni pour la forme; il faut donc les soumettre à un examen séparé. A leur tour, les trois premiers évangélistes ont des dissemblances entre eux; Matthieu aime à présenter, dans un ensemble, de longs discours de Jésus, qui, chez Luc, sont distribués dans différents endroits et dans différentes circonstances; ce qui n'empêche pas que Matthieu et Luc n'aient, chacun, des morceaux qui leur sont propres. Dans Marc, l'élément des discours est beaucoup amoindri. En conséquence, ce qui sera le plus convenable, ce sera de prendre,

(1) Ce qui se rapporte à la passion, à la mort et à la résurrection est réservé ici aussi.

pour point de départ, les discours de Matthieu, de rechercher ce qui y correspond dans les autres évangélistes, puis de demander quel est celui qui les a le mieux placés et reproduits, enfin de travailler à nous former un jugement sur la question de savoir jusqu'à quel point il faut admettre qu'ils sont réellement sortis de la bouche de Jésus.

Le premier grand discours qui se trouve dans Matthieu, est celui qu'on appelle de la montagne, chapitres 5-7. Cet évangéliste, ayant rapporté le retour de Jésus en Galilée après le baptême et raconté la vocation des deux couples de pêcheurs, dit que Jésus parcourut toute la Galilée, enseignant et guérissant, et qu'il entraîna à sa suite beaucoup de gens de toutes les parties de la Palestine; qu'ayant vu la foule du peuple, il monta sur une montagne, et qu'il tint le discours dont il s'agit (4, 23, seq.). On cherche en vain dans Marc un passage parallèle à ce discours; mais dans Luc on trouve (6, 20-49) un discours qui non seulement a le même commencement et la même conclusion, mais où le contenu intermédiaire et la marche des pensées ont l'analogie la plus frappante avec le discours de la montagne; à quoi se joint que, dans Luc comme dans Matthieu, Jésus, le discours fini, va à Capharnaüm et guérit le serviteur du centurion. A la vérité, Luc met le discours un peu plus tard, racontant auparavant plusieurs excursions et guérisons de Jésus, que Matthieu met après. En outre, presque en opposition avec Matthieu, il raconte que Jésus prononça le discours, non *étant monté sur la montagne*, ἀναβάντα εἰς τὸ ὄρος, mais *descendu et étant en plaine*, καταβάντα, ἐπὶ τόπου πεδινῷ, non *assis*, comme dit Matthieu, καθίσαντα, mais *debout*; enfin ajoutons que le discours, dans Luc, n'est en étendue que le quart de celui que rapporte Matthieu : une partie considérable de l'un manque dans l'autre, et cependant le discours, dans Luc, a quelques éléments particuliers qui ne sont pas dans Matthieu.

Ne voulant pas accorder que, de deux évangélistes inspirés, un avait tort, puisqu'ils font tenir à Jésus le même discours, l'un sur la montagne et l'autre dans la plaine, l'un assis et l'autre debout, l'un plus tôt et l'autre plus tard; ne voulant pas, non plus, admettre que, ou l'un se fût permis des omissions essentielles, ou l'autre de non moins essentielles additions; l'ancienne harmonistique a déclaré (1) différents les deux discours, et elle a dit en preuve que Jésus avait dû traiter plus d'une fois les points importants de sa doctrine, et avait pu répéter mot pour mot certaines sentences d'un intérêt majeur. S'il faut l'accorder sans difficulté pour des sentences isolées, il faut le nier avec non moins de décision pour de longues harangues; et même ces courtes sentences, le maître ingénieux et inventif saura à chaque fois les présenter dans une position et une connexion différentes, et il n'y aurait qu'un esprit tout-à-fait pauvre, qui emploierait, à diverses reprises, un exorde et une péroraison aussi caractérisés que les bénédictions qui ouvrent le discours de la montagne, et la comparaison de la maison bâtie sur le rocher ou sur le sable qui le clôt.

Il fallut donc reconnaître l'identité des deux discours; alors le premier point fut de concilier ou d'expliquer les divergences entre les deux relations d'une manière qui en laissât intacte la créance. Relativement à la désignation différente de la localité, Paulus a insisté sur *ἐν* de Luc, et dit que cette proposition exprimait que Jésus était debout au-dessus de la plaine, par conséquent sur une colline. Tholuck a été plus heureux en distinguant le *lieu plat*, τόπος πεδινός, de la plaine proprement dite, et en en faisant une partie de la montagne, mais une partie moins abrupte de son penchant. Cependant, comme l'un des évangélistes rapporte que la harangue fut pro-

(1) Augustin, *de consensu ev.*, 2, 19; Storr, *über den Zweck des Evang. u. d. Br. Joh.*, S. 347 ff. Voyez le reste de la

bibliographie dans Tholuck, *Auslegung der Bergpredigt*, Einl., § 1.

noncée après que Jésus eut monté, l'autre après qu'il fut descendu, on sera obligé de dire avec Olshausen que, si Jésus, d'après Luc, a parlé dans la plaine ou sur un endroit plus bas de la montagne, Matthieu a omis de dire qu'il descendit après être monté, et que, si Jésus, d'après Matthieu, a parlé sur la hauteur, Luc a oublié de rapporter qu'après être descendu, il remonta un peu sur la hauteur afin de haranguer la foule. Sans aucun doute, chacun d'eux n'a rien su de ce qu'il ne rapporte pas ; mais, dans la tradition, ce discours étant rattaché à un séjour de Jésus sur une montagne, Matthieu pensa que la montagne était une élévation convenable pour une harangue populaire, et Luc, au contraire, pensa que Jésus était descendu pour être plus près de la foule. Par suite de la même différence, celui qui parlait de la montagne, parut pouvoir être assis ; et celui qui parlait en plaine, devait nécessairement être debout. Quant à la divergence chronologique, il faut l'avouer de même que la divergence relative aux lieux, et s'abstenir de faux essais de conciliation (1).

Les divergences relatives à l'étendue et au contenu du discours sont susceptibles de trois explications : ou bien l'exposé plus court de Luc n'est qu'un extrait de tout le discours que Matthieu reproduit complètement, ou bien Matthieu a intercalé des morceaux prononcés dans d'autres occasions, ou enfin ces deux suppositions sont vraies à la fois. Celui qui veut conserver intacte la *foi divine* de l'évangéliste, *fides divina*, comme Tholuck, ou sa *foi humaine*, *fides humana*, comme Paulus, accueille de préférence la première explication, parce que omettre ce qui a eu lieu est une faute plus innocente qu'ajouter ce qui n'a pas eu lieu. On invoque, en conséquence, l'étroit enchaînement que l'on croit pouvoir montrer dans le discours de la montagne suivant Matthieu, et qui indique que le discours a été ainsi

(1) Comparez De Wette, *exeg. Handb.*, 1, 1, §. 47 ff. 1, 2, §. 44.

prononcé par Jésus lui-même d'un seul trait. Mais, d'abord, un écrivain qui rapporte ce qui lui a été raconté, peut, s'il n'est pas dénué de toute habileté, donner un enchaînement supportable à des morceaux qui, originairement, n'appartenaient pas les uns aux autres; ensuite, cet enchaînement ainsi que les commentateurs cités plus haut sont forcés d'en convenir eux-mêmes (1), ne s'étend que sur la moitié environ du discours de la montagne, de sorte que, à partir de 6, 19, se suivent des sentences plus ou moins isolées, de la plupart desquelles on peut dire qu'il est excessivement invraisemblable qu'elles aient été prononcées dans cet endroit. En conséquence, la critique, revenant sur ses pas, a décidé dans ces derniers temps, que la relation plus courte que donne Luc reproduit absolument ou à peu près la forme primitive du discours de Jésus, que Matthieu, au contraire, s'est permis d'intercaler, dans la harangue que Jésus prononça alors, plusieurs choses qu'il avait dites dans d'autres circonstances; c'est-à-dire que, conservant l'esquisse générale du discours, à savoir l'exorde, la péroraison et la partie essentielle du développement des pensées, il avait introduit, entre ces compartiments, des morceaux plus ou moins analogues pris ailleurs (2). Cette opinion s'appuie principalement sur ce fait, que plusieurs des sentences que Matthieu a réunies dans le discours de la montagne, se trouvent dispersées en différents lieux dans Luc, et en partie aussi dans Marc. Obligés de convenir de ce point, et cependant désireux d'écarter de l'évangéliste une erreur qui pourrait rendre douteuse sa qualité de témoin oculaire, d'autres théologiens soutiennent maintenant que Matthieu a composé le discours de la montagne de morceaux rapportés, sans penser que ce discours eût été prononcé d'un seul trait,

(1) Tholuck, S. 24, Paulus, exeg. Handb., 1, b, S. 584.

Abendmahl, S. 313 f.; Siéffert, S. 74 ff.; Fritzsche, S. 301.

(2) Ainsi s'expriment Schulz, vom

bien persuadé, au contraire, qu'il ne l'avait jamais été (1). Mais, avec raison, on a remarqué là contre, que Matthieu, faisant monter Jésus sur la montagne avant le commencement du discours et l'en faisant descendre le discours fini, représente évidemment, comme prononcé en un seul trait, tout ce qui est dit entre ces deux temps; et que, indiquant, à la fin du discours, l'impression produite sur la *foule*, ὄχλοις, dont il avait constaté la présence avant le commencement du discours, il a nécessairement entendu relater une harangue cohérente (2). Quant à Luc, d'une part on a trouvé, même chez lui, dans son discours de la montagne, des passages où le contexte interrompu fait croire à des lacunes, et des additions qu'il est difficile de regarder comme primitives (3); d'autre part, il est fort douteux que les sentences qui, communes à lui et à Matthieu, sont mises, chez lui, dans d'autres endroits que le discours de la montagne, y occupent une meilleure place (4). En conséquence, ainsi que nous le verrons bientôt plus exactement, Luc, en ce point, n'a aucun avantage sur Matthieu.

Le public auquel le discours de la montagne était destiné, pourrait paraître avoir été désigné par Luc comme un cercle assez étroit, puisqu'il raconte que le choix des apôtres précéda immédiatement, et qu'au commencement de son discours, Jésus leva les yeux *vers ses disciples*, εἰς τοὺς μαθητάς αὐτοῦ; cercle plus étroit du moins que ne l'annoncerait le langage de Matthieu, suivant qui le discours s'adresse à la *foule*, ὄχλους. Mais, d'une part, Matthieu raconte qu'avant le discours de la montagne, les *disciples*, μαθηταί, se tournent vers Jésus et reçoivent un enseignement de lui; d'autre part, Luc rapporte que le discours fut adressé *aux*

(1) Olshausen, bibl. Comm., 1, S. 197; Kern, dans : Tüb. Zeitschrift, 1834, 2, S. 33.

(2) Schulz, l. c., S. 315; Schneckenburger, Beiträge, S. 26; Credner, Einl., 1, S. 69.

(3) Schleiermacher, über den Lukas, S. 89 f.

(4) Tholuck, l. c., S. 11 ff, et mon Examen des écrits de Sieffert et autres dans Jahrbuch f. wiss. Kritik, Nov. 1834, S. 775 ff.

oreilles du peuple, εἰς τὰς ἀκοὰς τοῦ λαοῦ ; il en résulte que le discours de Jésus, tout en ayant un rapport particulier aux disciples, s'adressa en général au peuple assemblé (1). Nous n'avons, en effet, aucune raison de douter que le récit des évangélistes ne repose sur le fait d'une harangue solennelle.

Passons maintenant à l'examen des détails. Dans les deux rédactions, le discours de la montagne s'ouvre par un certain nombre de bénédictions, dont non seulement plusieurs manquent dans Luc, mais dont la plupart sont prises dans un autre sens que dans Matthieu, ainsi que Storr (2) l'a mieux vu que Olshausen. En effet, les *pauvres*, πτωχοὶ, ne sont pas spécifiés avec précision, comme dans Matthieu, par l'addition *en esprit*, τῷ πνεύματι, par conséquent il s'agit, non pas de ceux qui se sentent à l'intérieur pauvres et misérables, mais de ceux qui sont pauvres au propre; la *faim des affamés*, πεινῶντες, n'est pas, non plus, rapportée à la justice, δικαιοσύνην, de sorte que cette faim est, non spirituelle, mais corporelle; de plus *ceux qui ont faim*, πεινῶντες, et *ceux qui pleurent*, κλαίοντες, sont précisés encore davantage par l'addition du mot *maintenant*, νῦν; ainsi dans Luc l'opposition n'est pas, comme dans Matthieu, entre la souffrance actuelle d'âmes pieuses, non encore satisfaites, et leur satisfaction future, mais elle est entre une souffrance corporelle et présente, et un bien-être à venir (3). Une opposition de ce genre entre le *siècle présent*, αἰὼν οὗτος, et le *siècle futur*, αἰὼν μέλλων, se trouve ailleurs aussi chez Luc, particulièrement dans la parabole de l'homme riche; et, sans rechercher ici laquelle des deux relations, de Luc ou de Matthieu, est primitive, je remarque seulement que celle de Luc est tout-à-fait dans l'esprit des Ébionites, esprit que l'on a tout récemment voulu trouver dans l'é-

(1) Comparez Tholuck, l. c., S. 25 ff.; De Wette, exeg. Handb., I, 1, S. 49.

(2) Ueber den Zweck u. s. w., S. 348.

(3) Comparez De Wette, exeg. Handb., I, 2, S. 44 f.; Neander, L. J. Chr. S. 155 f., Anm.

vangile de Matthieu. Parmi les Ébionites, tels qu'ils se dépeignent dans les Homélies Clémentines, c'est un principe capital que celui qui prend sa part dans ce siècle, n'aura rien dans le siècle futur, mais que celui qui renonce aux jouissances terrestres, accumule pour lui des trésors dans le ciel (1). La dernière bénédiction, μακαρισμός, se rapporte à ceux qui sont persécutés pour la cause de Jésus. Luc, dans le passage parallèle, a *pour le fils de l'homme*, ἐνεκεν τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου; ainsi les mots, *pour moi*, ἐνεκεν ἐμοῦ, chez Matthieu, ne peuvent désigner Jésus que dans la qualité de Messie. En raison du passage de Matthieu, 16, 13, suiv., et passages parallèles, on a douté que Jésus se fût déclaré Messie d'aussi bonne heure; à ce sujet comparez ce qui a été remarqué plus haut, § LXII.

Aux bénédictions succèdent, dans Luc, autant de *malédiction*s, οὐκί, qui manquent dans Matthieu. L'opposition que les Ébionites établissaient entre ce monde-ci et l'autre y est marquée d'une manière encore plus brusque, puisque, sans plus ample informé, *malheur* est prononcé *sur les riches qui sont pleins*, πλουσίοις ἐμπεπλησμένοις, et *qui rient*, γελῶσι, et que des maux en proportion avec leur bonheur actuel leur sont annoncés pour l'ordre que le Messie va fonder dans le monde; images qui rappellent la lettre de Jacques, 5, 1 seq. La dernière malédiction est, avec un peu de roideur, formulée sur les dernières bénédictions; car ce n'est que pour faire opposition aux vrais prophètes tant calomniés, qu'il est soutenu sans aucune donnée historique que les faux prophètes ont été l'objet des louanges de tous. On pourrait donc conjecturer avec Schleiermacher (2), que l'auteur du troisième évangile a ajouté, de son cru, les malédiction correspondant aux bénédictions, non pas tant parce qu'il sentait, comme le croit Schleiermacher, une lacune qu'il

(1) Homil. 15, 7 et ailleurs; comparez Credner, dans Winer's Zeitschrift für wiss. Theologie, 1, S. 298 f.; Schneec-

kenburger, über das Evangelium der Aegyptier, § 6.

(2) L. c., S. 90. Neander avec lui, l. c.

ne pouvait plus combler, que par ce qu'il pouvait paraître plus convenable à la dignité du Messie d'avoir prononcé, ainsi que Moïse jadis, la malédiction à côté de la bénédiction. Si l'on trouve, et même avec raison, dans le discours de la montagne, une contre-partie de la loi donnée sur le mont Sinaï, cependant cet exorde, au moins dans Luc, rappelle davantage le paragraphe du Deutéronome (27, 11 seq.) où Moïse ordonne qu'au moment de l'entrée du peuple dans la terre de Canaan, une moitié se place sur la montagne de Garizim, et l'autre sur Ébal, et que les premiers prononcent diverses bénédictions sur ceux qui obéiront à la loi, et les seconds un nombre égal de malédictions sur ceux qui la transgresseront; ce qui, d'après Josèphe, 8, 33 seq., fut réellement accompli (1).

A côté des bénédictions dans Matthieu, se place convenablement le passage où les disciples de Jésus sont représentés comme *le sel de la terre*, τὸ ἅλας τῆς γῆς, et *la lumière du monde*, τὸ φῶς τοῦ κόσμου (5, 13 seq.). Chez Luc, le discours du sel se trouve, avec un commencement un peu différent, dans un autre endroit (14, 34 seq.), où Jésus exhorte ses auditeurs à bien peser les sacrifices qu'il faut faire pour le suivre; disant qu'il vaut mieux pour eux ne pas se réunir à lui que le quitter plus tard avec honte; après quoi, il peut comparer naturellement des disciples qui deviennent faibles, avec du sel qui a perdu sa saveur. Ce mot convient donc aux deux passages; et, à cause de sa brièveté sentencieuse, il est de nature à pouvoir être répété souvent. Il a donc pu être prononcé dans les deux cas, mais

(1) Les rabbins aussi mettaient de l'importance aux bénédictions et aux malédictions mosaïques. Voyez Lightfoot, p. 255. De même que nous avons ici huit bénédictions, de même ils supposaient qu'Abraham avait été béni *benedictionibus septem* (Baal Turim, in Gen. 12, dans Lightfoot, p. 256), et que David

Daniel avec ses trois compagnons, et le Messie l'avaient été *benedictionibus sex* (Targ. Ruth, 3, *ibid*). Ils comptaient aussi, à côté des vingt *beatitudinibus* dans les psaumes, autant de *vers* dans Isaïe. (Midrasch Tehillim in Ps. 1, *ibid*.)

il ne l'a pu être de la manière dont Marc le cite (9, 50) ; car, lorsque cet évangéliste dit, par allusion à l'enfer, que chacun doit *être salé* de feu, ἀλίζειν, il n'y a là aucune connexion interne avec le *sel*, ἅλας, qui représente la supériorité du vrai disciple de Jésus ; loin de là, la connexion est purement extérieure, elle ne résulte que de la similitude du mot, c'est une vraie connexion de dictionnaire, comme on l'a dit avec raison (1). La conclusion différente que Marc donne à l'apophthegme (*ayez du sel en vous-mêmes, et conservez la paix entre vous*, ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς ἅλας, καὶ εἰρηνεύετε ἐν ἀλλήλοις), peut, il est vrai, y avoir été réunie, mais elle peut aussi bien avoir été prononcée dans un tout autre enchaînement. L'apophthegme sur la lumière qui ne doit pas être cachée, de même que le sel ne doit pas être sans saveur, manque dans le discours de la montagne de Luc, qui, omettant la destination que cet apophthegme a, suivant les autres, pour les disciples, le reproduit dans deux endroits différents. D'abord on le trouve (8, 16) immédiatement après l'explication de la parabole du semeur, où Marc le met aussi (4, 21). Sans doute on peut admettre qu'il n'y a pas d'incohérence à rapprocher l'éclat de la lumière et la *fructification* de la semence, καρποφορεῖν ; mais, après l'explication d'une parabole, il y a toujours un repos pendant lequel un maître intelligent ne se hâte pas de passer à de nouvelles images ; en tout cas, entre cet éclat de la lumière intérieure et l'apophthegme que Luc y joint, à savoir que tout ce qui est caché vient au jour, il n'y a pas d'enchaînement interne ; mais nous voyons ici une chose qui se répète souvent dans Luc, c'est que plusieurs sentences isolées sont jetées confusément dans l'intervalle qui sépare deux discours ou récits indépendants l'un de l'autre. Ainsi, en cet endroit, entre la parabole du semeur et le récit de la visite de la mère et des frères de

(1) Schneckenburger, Beitrage, §. 58. Neander cherche par des artifices à montrer qu'il existe un véritable enchaînement d'idées, S. 157, Ann.

Jésus, est intercalé l'apophthegme sur la lumière qui ne doit pas être cachée; et cette intercalation a pour raison quelque analogie interne de l'apophthegme avec la parabole; puis, comme cet apophthegme renfermait l'opposition de cacher et de manifester, l'écrivain a eu l'idée d'amener ici le discours sur la manifestation de tout ce qui est caché, discours tout-à-fait hétérogène avec le reste; enfin, il ajoute qu'on donne à celui qui a, sentence qui, n'ayant aucune connexion avec la manifestation de ce qui est caché, revient à avoir quelque rapport avec la parabole. Mais, dans le second passage (11, 33) où Jésus dit, d'un côté, *que ses contemporains seront condamnés un jour par les Ninivites*, et d'autre part, *qu'on n'allume point une lampe pour la mettre en un lieu caché*, on ne peut montrer aucune connexion entre ces deux propositions, à moins qu'on ne l'y introduise (1). Le fait est que nous avons ici encore, entre le discours contre la demande de miracles et les discours pendant le dîner du pharisien, une lacune remplie par des fragments détachés de harangues.

Nous passons (5, 17 seq.) au véritable sujet du discours, à savoir l'assurance de Jésus, qu'il est venu, non pour détruire, mais pour accomplir la loi et les prophètes, etc. Luc (16, 17) place cette proposition à côté de la proposition tout-à-fait opposée en apparence, que la loi et les prophètes ne vont que jusqu'à Jean; il est impossible que ces deux propositions appartiennent au même enchaînement d'idées; la connexion n'est encore ici qu'une connexion de dictionnaire; la première proposition commençant par le mot νόμος, l'écrivain a pu se plaire à y joindre une autre déclaration de Jésus concernant également la loi, νόμος (2). Au reste, il y a ici derechef, entre les paraboles de l'économe et de

(1) C'est ce que fait Olshausen, sur ce passage. La vérité est indiquée par Schneckenburger, Beiträge, S. 58; Tholuck, l. c., S. 11.

(2) C'est là le motif que cherche

vainement Schleiermacher, S. 205, de la réunion non historique du V. 16 au V. 17. Comparez De Wette sur ce passage.

l'homme riche, un de ces intervalles dans lesquels on trouve ordinairement, chez Luc, des morceaux détachés.

Dans la suite du discours (V. 20), Jésus a si peu l'intention d'enseigner le mépris de la loi mosaïque, qu'il en exige l'observation plus sévèrement que les docteurs et les pharisiens, et que, à côté de lui, ce sont eux qui ruinent la loi; et aussitôt suit une série de commandements mosaïques pour lesquels il ressort que Jésus, au lieu de se tenir à la lettre, pénètre l'esprit des commandements et met à nu tout ce qu'a de méprisable l'explication des rabbins (V. 20-48). Ce chapitre, rangé et complet comme nous le lisons dans Matthieu, manque dans le discours de la montagne de Luc, ce qui prouve d'une manière décisive que ce dernier a des lacunes. Car, non seulement ce chapitre renferme l'idée fondamentale du discours tel que Matthieu le rapporte; mais encore les déclarations dispersées sur l'amour des ennemis, sur la réconciliation, sur la bienfaisance, que Luc rapporte, ne trouvent leur sens précis et leur unité que dans l'opposition de l'explication spirituelle de l'Écriture par Jésus, et de l'explication charnelle par les docteurs d'alors. On a aussi remarqué, avec raison, que les mots par lesquels Luc (verset 27) fait continuer Jésus après la dernière malédiction : *Mais je vous dis*, ἀλλὰ ὑμῖν λέγω, de même que les mots *or il leur dit une parabole*, εἶπε δὲ παραβολὴν αὐτοῖς (V. 39), indiquent des lacunes (1). Quant aux passages parallèles isolés, l'exhortation de se réconcilier promptement avec *l'adverse partie*, ἀντίδικος (Matth., 5, 25 seq.) ne peut pas au moins se mettre en connexion avec ce qui précède, aussi facilement dans Luc (12, 58 seq.) que dans Matthieu (2). C'est encore pis pour le passage qui, dans Luc, est parallèle à 5, 32 de Matthieu; ce passage, relatif au divorce, est, chez Matthieu, dans une étroite liaison avec tout le contexte; chez Luc, au

(1) Schleiermacher, l. c., S. 90; Tholuck, S. 21.

(2) Tholuck, S. 12, 187; De Wette sur ce passage.

contraire (16, 18), il est intercalé dans un de ces joints déjà désignés, entre l'assurance de l'immuabilité de la loi et la parabole de l'homme riche. Olshausen, pour établir une liaison de ce passage avec ce qui précède, a interprété *l'adultère*, μοιχεύειν, comme une expression allégorique signifiant l'infidélité à la loi divine; et, de son côté, pour établir une connexion avec la parabole suivante, Schleiermacher (1) a rapporté ce passage à l'adultère Hérode. Mais on peut dire que ces deux interprétations sont des chimères (2). Il semble que la tradition avait apporté, jusqu'à l'auteur du troisième évangile, le souvenir que Jésus, après avoir certifié l'inviolabilité de la loi mosaïque, avait aussi, entre autres choses, posé le principe rigoureux de la défense du divorce; et l'écrivain, à l'esprit duquel ce principe, seul de tout ce qu'avait dit Jésus à ce sujet, était présent, le mit en cet endroit. La même déclaration se trouve chez Matthieu (19, 9) dans un enchaînement qui permet de croire qu'en ce dernier lieu c'est une répétition. Dans Matthieu, les commandements relatifs à la patience et à la douceur (5, 38—42), venant à propos de l'explication spirituelle du dicton *œil pour œil*, ὀφθαλμὸν ἀντὶ ὀφθαλμοῦ, se suivent dans un ordre conforme à la pensée de l'orateur. Mais dans le discours de la montagne, chez Luc (6, 29), ces commandements sont introduits d'une manière bien moins précise par le commandement d'aimer ses ennemis (V. 27 seq.); et même ce dernier commandement, qui, chez Matthieu, est présenté comme une rectification du précepte: *Tu aimeras ton prochain et tu haïras ton ennemi*, ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου, καὶ μισήσεις τὸν ἐχθρόν σου (V. 43 seq.), est aussi décidément mieux dans Matthieu. Il y est dit qu'aimer seulement ses amis, n'est rien que ne pourraient faire même des méchants; remarque qui a, dans Matthieu (V. 46 seq.), un enchaînement

(1) L. c., S. 206 f.

(2) Comparez De Wette, exeg. Handb., 1, 2, S. 86.

parfait, puisqu'elle n'est pas autre chose qu'une polémique contre la permission de haïr son ennemi; permission ajoutée, dans la tradition, au précepte mosaïque d'aimer son prochain; mais dans Luc, elle est sans connexion, venant (verset 32) après : *Agissez envers les autres de la même manière que vous voudriez qu'ils agissent envers vous*, précepte qui, dans Matthieu, n'est que plus bas (7, 12). En somme, si l'on compare le passage de Luc depuis le verset 27 jusqu'au verset 36 du chapitre 6, avec le passage correspondant de Matthieu, on trouvera ici une marche réglée des pensées, là une notable confusion (1).

Les avertissements de se garder de l'hypocrisie des pharisiens (6, 1—6) n'ont point de passage parallèle dans Luc; mais, relativement au modèle de prière, il se trouve, dans Luc, un passage correspondant que la critique moderne n'a pas fait peu valoir au désavantage de Matthieu. L'ancienne harmonistique ne faisait aucune difficulté d'admettre que cette prière eût été prononcée deux fois par Jésus, une fois dans les circonstances que rapporte Matthieu, une autre fois dans celles que Luc rapporte (11, 1 seq.) (2). Mais cela est difficile à admettre; car, si Jésus avait déjà donné, dans le discours de la montagne, un modèle de prière, ses disciples ne lui en auraient pas demandé un plus tard, comme si rien ne s'était passé; et en tout cas, Jésus n'aurait pas répété son modèle de prière, sans rappeler que depuis longtemps il en avait donné un pareil. En conséquence, la plus récente critique a prononcé que Luc seul a conservé l'occasion naturelle et véritable où cette prière fut communiquée aux disciples, et qu'au contraire, dans le discours de la montagne de Matthieu, elle n'est, comme tant d'autres fragments de harangues, qu'une intercalation de l'écrit-

(1) C'est ce que De Wette accorde, *exeg. Handb.*, 1, 1, S. 48.

(2) C'est ce que dit encore Hess, *Gesch. Jesu*, 2, S. 48 f.

vain (1). Mais l'on vante, sans que je puisse le découvrir, ce qu'il y a de naturel chez Luc dans la manière de présenter la chose. Les critiques déjà désignés trouvent eux-mêmes invraisemblable que Jésus ait laissé ses disciples, sans les engager à prier, jusqu'au dernier voyage, où Luc place la scène en question ; je laisserai de côté cette invraisemblance, mais je ferai remarquer qu'il n'est pas très naturel que Jésus, ayant attendu, pour donner un modèle de prière, que ses disciples le lui eussent demandé, se soit alors, sur leur demande, immédiatement mis en prière. Sans doute, dès le commencement, il pria souvent au milieu d'eux ; mais, cela étant, leur demande était superflue, et, si cependant ils la lui adressèrent, il dut les renvoyer, comme dans Jean (14, 9), à ce qu'ils pouvaient depuis long-temps voir et entendre dans sa compagnie. Le récit de Luc paraît être le résultat d'une simple conjecture : on savait que cette prière provenait de Jésus, et ceux qui se demandèrent ce qui l'avait décidé à la communiquer, se dirent pour réponse : sans aucun doute ses disciples lui auront demandé un modèle de prière. Sans donc vouloir soutenir que Matthieu nous ait conservé le récit de l'occasion où cette prière fut primitivement prononcée par Jésus, nous ne doutons pas moins de la vérité de la relation de Luc (2). Quant aux éléments de cette prière, on ne peut nier ce que Wetstein en dit : *Tota hæc oratio ex formulis Hebræorum concinnata est* (3). Mais ce que Fritzsche rappelle n'en reste pas moins juste : c'est que des vœux aussi généraux ont pu être prononcés en prière, isolément par différentes personnes, et même dans des termes semblables (4). Ajoutons encore que leur choix et leur réunion ont un caractère tout-à-fait spécial, et sont une image fidèle de cette

(1) Schleiermacher. l. c., S. 173 ;
Olshausen. 1, S. 232 ; Sieffert, S. 78 ff. ;
Neander, S. 235 f. Anm.

(2) Comparez DeWette, exeg. Handb.,
1, 1, S. 69. 1, 2, S. 65.

(3) N. T. 1, 323. Que l'on voie les
passages parallèles dans Wetstein et
dans Lightfoot.

(4) Comm. in Matth., p. 265.

conscience religieuse qui était le partage de Jésus, et qu'il voulait communiquer aux siens (1). Deux propositions (versets 14 et 15) qu'on peut considérer comme le corollaire de l'avant-dernier verset de la prière, sont placées après *l'amen* qui la termine; mais, outre que ces propositions sont isolées dans le discours, puisque, se rapportant à l'avant-dernier verset, elles sont précédées par le dernier, elles n'ont pas, non plus, d'enchaînement avec ce qui suit : car les versets 16, 17 et 18 sont dirigés contre l'hypocrisie du jeûne des pharisiens, ordre d'idées qui constituait le fil du discours immédiatement avant la prière. Au reste, Marc (11, 25) a encore plus mal enchaîné ces deux propositions, jointes à la recommandation de pardonner, en priant, à ses ennemis, puisqu'il les a rattachées à des discours sur la puissance de la prière pleine de foi(2).

Depuis 6, 19, tous les interprètes devraient reconnaître, avec Paulus, que le fil de la connexion étroite des idées se rompt entre leurs mains. Seulement on ne peut soutenir avec ce savant que toutes les sentences qui suivent, bien qu'elles manquent de liaison, ont été néanmoins prononcées ensemble par Jésus; et la critique moderne a toute probabilité en sa faveur, quand elle conjecture que nous avons là sous les yeux une réunion de sentences prononcées en partie à des époques différentes. En tête est l'apophthegme sur les *trésors* terrestres et célestes, *θησαυροῖς* (V. 19—21); Luc, qui le place dans un discours de Jésus à ses partisans ayant pour but de les détourner des soins terrestres (12, 33, seq.); le met vraisemblablement dans un enchaînement plus véritable. Il en est autrement de l'apophthegme suivant (V. 22 seq.) sur l'œil, qui est la lumière du corps; chez Luc (11, 34 seq.), il est joint à l'apophthegme déjà cité sur la lumière, qu'il faut

(1) Comparez de Wette, 1, 1, S. 69 ff.; Neander, S. 237 ff.

(2) Comparez De Wette, 1, 2, S. 176.

mettre sur le fanal ; or, la *lumière*, *λύχνος*, sur le fanal, désigne quelque chose de tout différent de ce que signifie la comparaison de l'œil avec une *lumière*, *λύχνος* ; donc, chez Luc, il ne reste, pour la liaison des deux apophthegmes entre eux que le mot vide, *lumière*, *λύχνος*, c'est donc une transition de dictionnaire, laquelle est pire que l'absence de transition. Vient ensuite (V. 24), et de nouveau sans connexion apparente, l'apophthegme sur les deux maîtres ; chez Luc, 16, 13, il est placé dans le joint déjà signalé entre la parabole de l'économe et celle de l'homme riche, et il ne tient à ce qui précède, vraisemblablement que par le mot *mammon*, *μαμωνᾶς*. Dans Matthieu, verset 25—34, suivent des conseils sur le détachement des soins terrestres, conseils qui sont tirés de la croissance paisible d'objets naturels ; Luc (12, 22 seq.) les place convenablement dans une parabole qui lui est particulière sur l'homme que la mort appelle pendant qu'il accumule des trésors terrestres (1). Vient ensuite l'avertissement de ne pas être aveugle sur ses fautes, clairvoyant et rigoureux pour celles des autres (7, 1—5) ; si l'on retranche la fin du chapitre 6 depuis le verset 19, cet avertissement se trouvera en connexion avec l'avertissement précédent relatif au masque de sainteté des pharisiens (6, 16—18) ; par conséquent il pourrait avoir appartenu au corps primitif du discours (2). Luc l'a aussi, de son côté, dans son discours de la montagne (V. 37 seq. 41 seq.), et cette sentence, par hasard il est vrai, s'y trouve mieux enchaînée, puisqu'elle est rattachée au conseil, donné précédemment, d'exercer la miséricorde. Mais elle est interrompue de la manière la moins naturelle par des choses étrangères, dans les versets 39, 40, et en partie aussi dans le ver-

(1) Depuis le V. 19 du chapitre 6 jusqu'à la fin de ce chapitre, Neander aussi ne trouve pas de liaison, et il suppose que c'est une réunion de sentences

faite par le rédacteur de l'évangile grec de Matthieu (S. 169, Ann.).

(2) Neander, l. c. ; De Wette, sur ce passage.

set 38. Il s'y trouve, sur ceux qui mesurent les autres et à qui on applique la même mesure, une phrase que Marc a introduite tout-à-fait hors de propos (4, 24), dans un endroit absolument semblable à ces joints dont il a été plusieurs fois question dans Luc. Le V. 6 de Matthieu est sans enchaînement chez lui, et sans passage parallèle chez les autres évangélistes. Ce qui suit (V. 7 — 11) sur l'utilité de la prière, est, chez Luc, réuni, d'une façon très naturelle, à la parabole de l'ami que l'on réveille en frappant à la porte, parabole qui lui est également particulière. Dans Matthieu la sentence : *Ne faites pas aux autres ce que vous ne voudriez pas qu'ils vous fissent*, est sans enchaînement ; dans le discours de la montagne, chez Luc (6, 31), elle n'a qu'un à-peu-près de connexion (1). Ce qui est dit, immédiatement après, *de la porte étroite*, στενὴ πύλη (V. 13 seq.), est amené, chez Luc (13, 23), par la question adressée à Jésus : *Le nombre des sauvés est-il petit?* εἰ ὀλίγοι οἱ σωζόμενοι ; et l'on pourrait croire que cette question, comme plus haut la demande d'un modèle de prière, est le fait d'un homme qui, sachant que cet apophthegme provenait de Jésus, ignorait à quelle occasion il avait été prononcé ; l'image est, en outre, chez Luc, tracée d'une manière bien plus défectueuse que chez Matthieu, et mêlée à des éléments paraboliques (2). L'apophthegme sur l'arbre que l'on reconnaît à ses fruits (V. 16 — 20) se trouve chez Luc (6, 43 seq.), il se trouve même encore raconté beaucoup plus bas chez Matthieu (12, 33 seq.) ; mais, tandis qu'il a, dans ce dernier endroit, une application générale, il n'a, dans le discours de la montagne de Matthieu, qu'une application particulière aux faux prophètes ; c'est chez Luc que cet apophthegme est le moins bien enchaîné. La déclaration de Jé-

(1) De Wette, 1, 2, S. 45.

(2) Voyez De Wette, sur ce passage de Luc.

sus qui suit contre ceux qui lui disent seulement : *Seigneur, Seigneur*, Κύριε, Κύριε, mais qui, au jour du jugement, seront repoussés par lui à cause de leurs mauvaises actions (V. 21 — 23), est également en connexion avec le sens de l'apophthegme précédent sur l'arbre que l'on reconnaît à ses fruits, et avec la pensée fondamentale de tout le discours de la montagne, pensée qui est de faire prévaloir l'esprit sur la lettre, l'intérieur sur l'extérieur; mais elle peut aussi bien avoir été prononcée dans l'endroit que Luc assigne (13, 25, suiv.). La conclusion du discours est, comme il a été dit, la même chez les deux évangélistes.

Par la comparaison précédente, nous voyons déjà que les discours de Jésus, semblables à des roches compactes, ne purent pas être dissous par le flot de la tradition orale; mais que plus d'une fois ils furent détachés de leur enchaînement naturel, enlevés à leur lit primitif, et déposés en des lieux auxquels ils n'appartenaient pas véritablement. À cet égard, voici la différence que nous trouvons entre les trois premiers évangélistes : Matthieu, comme un collecteur habile, sans pouvoir, il s'en faut beaucoup, rendre toujours aux fragments leur situation originale, a su, néanmoins, dans la plupart des cas, rapprocher avec intelligence les pièces analogues. Chez les deux autres, au contraire, maint petit fragment est resté dans l'endroit où le hasard l'avait déposé, c'est-à-dire dans les intervalles entre des harangues de longue haleine. Luc, à son tour, à la différence de Marc, s'est efforcé, en quelques cas, de les réunir par des liens artificiels qui ne peuvent jamais remplacer l'enchaînement naturel.

§ LXXV.

Instruction des douze. Plainte sur les villes galiléennes. Joie sur la vocation des simples.

A l'occasion de la mission des douze, le premier évangile (chap. 10) rapporte de nouveau une assez longue harangue; il est des portions de cette harangue qui lui sont propres, mais, parmi celles qui lui sont communes avec les deux autres synoptiques, ceux-ci n'en rapportent que la plus petite partie lors de cette même occasion; le surplus est placé par Luc, en partie au moment de la mission des soixante-dix (10, 2 seq.), en partie dans un entretien postérieur avec les apôtres (12, 2 seq.). Quelques fragments s'en rencontrent encore dans les discours prononcés sur la montagne des Oliviers, aussi bien chez Matthieu que chez les autres.

L'ancienne harmonistique n'hésitait pas, non plus ici, à admettre une répétition des mêmes discours (1). Mais la critique plus récente prétend que Luc seul rapporte les occasions et les connexions véritables; et que, dans Matthieu, il y a seulement un rapprochement qui est du fait du rédacteur (2). A ce terme, une nouvelle divergence se reproduit entre les interprètes: ceux qui travaillent dans le sens de l'apologétique, soutiennent que Matthieu a su qu'il rapprochait des discours tenus en des temps différents, et a même supposé que cela frapperait le lecteur à la première vue (3); d'autres, au contraire, font remarquer, et avec raison, comment le discours, s'ouvrant, verset 5, par les mots: *Ce sont là les douze que Jésus envoya après leur avoir donné les instructions suivantes*, τούτους τοὺς δώδεκα ἀπέστειλεν ὁ Ἰησοῦς παραγγείλας αὐτοῖς, se termine (11, 1) par les mots: *après que Jésus eut achevé de donner les instruc-*

(1) Par exemple Hess, Geschichte Jesu, S. 545.

(2) Schulz, l. c., S. 308, 314; Siefert, S. 80 ff.

(3) Olshausen sur ce passage. Cette dernière assertion, qui est bien hardie, se trouve dans Kern, über den Ursprung des Evang. Matth., S. 63.

tions à ses douze disciples, etc., καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς διατάσσων τοῖς δώδεκα κ. τ. λ.; arrangement qui prouve suffisamment que l'intention de l'évangéliste a été de rapporter ici une harangue qui se suive d'un bout à l'autre (1).

Dans ce discours, sans parler de quelques particularités qui ne sont pas très essentielles, attendu qu'elles servent plutôt au développement de pensées qui se trouvent aussi dans les passages correspondants des deux synoptiques, nous remarquons quelque chose de spécial à Matthieu, c'est le début de l'instruction où il limite aux Juifs le ministère des envoyés (V. 5 et 6), et où, à côté du soin d'annoncer le règne du Messie et de guérir les malades, ce dont Luc parle aussi (9, 2), il les charge de ressusciter les morts. Cette résurrection doit se rapporter au voyage qu'ils vont entreprendre immédiatement; autrement, l'ordre de se renfermer dans les limites du peuple juif devrait aussi être pris dans un sens plus général. Il est singulier de voir ici les apôtres chargés de ressusciter les morts, puisqu'on ne connaît d'eux, avant la fin de Jésus, aucune résurrection qu'ils aient opérée, et peu auront envie d'en supposer avec Olshausen. C'est dans les Actes des Apôtres que, pour la première fois, il est parlé des résurrections opérées par Pierre et Paul; et la légende imagina que, dès leur première mission, ils avaient été munis par Jésus du pouvoir d'opérer tout ce qu'ils firent après leur dispersion dans le monde.

Dans le discours d'instruction, il n'y a, à vrai dire, de commun entre les synoptiques que les règles pour la conduite extérieure des envoyés: il y est dit de quelle manière ils doivent voyager, et comment ils doivent se comporter en différents cas (Matth., v. 9—11. 14; Marc, 6, 8—11; Luc, 9, 3—5). Ici se présente une divergence: d'après Mat-

(1) Schulz, 8. 315.

thieu et Luc, Jésus défend aux Apôtres de prendre avec eux non seulement de l'argent, un sac, etc., mais encore des *souliers*, ὑποδήματα, et un *bâton*, ῥάβδον; dans Marc, au contraire, il leur défend de rien emporter, *si ce n'est un bâton seulement et des sandales*, εἰ μὴ ῥάβδον μόνον, σανδαλία. On résoudra cette divergence de la manière la plus simple, si l'on convient que, la légende n'ayant retenu qu'un seul point, à savoir que Jésus avait parlé expressément de bâton et de souliers pour caractériser la simplicité de l'équipement apostolique, l'un comprit que Jésus avait interdit tout effet de voyage, si ce n'est les souliers et le bâton; l'autre, qu'il les avait aussi défendus.

C'est lors de la mission des soixante-dix que Luc met dans la bouche de Jésus les paroles que Matthieu a déjà reproduites (9, 37 seq.) comme le motif de la mission des douze, à savoir : l'apophthegme sur *la moisson qui est grande*, etc., ὁ μὲν θερισμὸς πολὺς, κ. τ. λ.; ensuite, la déclaration où il est dit que le travailleur est digne de son salaire (V. 7; comparez Matth., 10, 10); le discours sur la salutation apostolique et sur l'effet qu'elle produit (Matth., v. 12 seq.; Luc, v. 5 seq.); la menace contre les insensibles (Matth., v. 15; Luc, v. 12); enfin, les mots : *je vous envoie comme des agneaux*, etc., ἀποστέλλω ὑμᾶς ὡς πρόβατα, κ. τ. λ. (Matth., v. 16; Luc, v. 3). L'enchaînement de ces propositions est à peu près également naturel des deux côtés; tantôt l'un, tantôt l'autre est plus complet; seulement les additions, chez Matthieu, portent sur des choses plus essentielles, par exemple v. 16; chez Luc, sur des choses plus extérieures, par exemple v. 7 et 8; et la singulière défense que renferme le verset 4, de ne saluer personne sur le chemin, pourrait paraître une exagération non historique, destinée à exprimer combien leur œuvre était pressante, ou une imitation d'un passage de l'Ancien-Testament (2. Reg., 4, 29), si l'on ne savait que les salutations juives d'alors ne prenaient pas peu de

temps (1). Sieffert remarque, au sujet de ces instructions que Jésus donne, d'après Matthieu aux douze, d'après Luc aux soixante-dix, qu'elles conviennent aussi bien à l'une qu'à l'autre circonstance. Cela me semble douteux, car je trouve invraisemblable que Jésus n'ait envoyé ses disciples confidentiels que munis de règles mesquines pour leur conduite extérieure, et qu'il ait communiqué aux soixante-dix des choses bien plus essentielles et plus intimes (2). Ce critique se décide finalement pour le récit de Luc, qui lui paraît plus précis à cause de la distinction entre les soixante-dix et les douze. Ce point a été discuté plus haut, et vidé plutôt à l'avantage qu'au désavantage de Matthieu. Ce dernier évangéliste rapporte, à la fin du discours d'instruction, une bénédiction prononcée sur celui qui tendra à un des disciples de Jésus ne fût-ce qu'un *verre d'eau froide*, ποτήριον ψυχροῦ (V. 42). Cette bénédiction est placée ici mieux du moins que dans la confusion sans terme du dernier morceau chez Marc (9, 41), où la liaison ne paraît à la fin formée que par les mots : *si*, ἐὰν, et *celui qui*, ὃς ἂν, mots par lesquels commencent les propositions dépourvues de connexion.

Il n'en est plus de même quand nous considérons la portion du discours d'instruction qui est placée, chez Luc, dans le chapitre 12 et plus loin, et qui, chez Matthieu aussi, forme une seconde partie séparée du reste. Des déclarations telles que celles où il est dit aux apôtres ce qu'ils devront faire s'ils sont traduits en justice (Matth., 10, 19 seq.; Luc, 12, 11); des recommandations de ne pas craindre ceux qui ne peuvent tuer que le corps (Matth., V. 28; Luc, V. 4 seq.); l'avertissement de ne pas renier Jésus (Matth., V. 32 seq.; Luc, V. 8 seq.); le discours sur la désunion générale qu'il causera (Matth., V. 34 seq.; Luc, 51 seq.), passage où Matthieu, à l'occasion, ce semble, de l'énumération des membres de la

(1) De Wette, Archæol., § 265, et sur ce passage.

(2) Comp. De Wette, exeg., Handb., 1, 1, S. 99.

famille, joint le dire de Jésus, qu'il ne faut pas être plus attaché à ses parents qu'à lui, qu'il faut porter sa croix, etc.; toutes choses qu'il répète en partie plus bas (16, 24 seq.) et dans une meilleure connexion; d'autres déclarations qui reviennent aussi dans les discours de la montagne des Oliviers, sur la persécution universelle des disciples de Jésus (V. 17 seq., 22; comparez 24, 9. 13); le mot que Luc intercale dans le discours de la montagne (6, 40), et qui se rencontre aussi dans Jean (15, 20), à savoir que le disciple ne doit pas prétendre à un sort meilleur que le maître (V. 24 seq.); enfin, l'avis qui est propre au discours chez Matthieu, de fuir de ville en ville, et le motif de consolation qui y est joint (V. 23); toute cette série de commandements et de conseils n'appartient pas, ainsi que l'ont reconnu avec raison les critiques (1), à cette première mission des douze, qui, comme la prétendue mission des soixante-dix, ne donna que d'heureux résultats (Luc, 9, 10. 10, 17). Ils supposent plutôt les temps malheureux qui survinrent après la mort de Jésus, et peut-être dès la dernière époque de sa vie. En conséquence, Luc aurait donné une place plus convenable à ces discours en les mettant dans le dernier voyage de Jésus (2); mais il se pourrait aussi que de pareilles descriptions de la destinée subséquente des apôtres et des autres partisans de Jésus n'eussent été faites qu'après sa mort, *ex eventu*, et eussent été mises dans sa bouche sous forme de prédictions, conjecture suggérée très aisément par le V. 38; *celui qui ne prend pas sa croix et ne me suit pas*, ὅς οὐ λαμβάνει τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθεῖ ὀπίσω μου κ. τ. λ. (3).

(1) Schulz, S. 308; Sieffert, S. 82 ff.

(2) La critique moderne a trouvé une connexion absolument satisfaisante dans le douzième chapitre de Luc. Le fait est que je ne puis pas plus la découvrir que ne le peut Tholuck (*Auslegung der Berg-*

predigt, S. 13 f.), qui signale ici, d'une manière frappante, la partialité de Schleiermacher pour Luc et contre Matthieu.

(3) Voyez De Wette, sur ce passage.

Le discours un peu étendu qui suit dans Matthieu est dans le chapitre 11, et il a été examiné dans toute la partie qui se rapporte à Jean-Baptiste. Du verset 20 au verset 24 vient une plainte et une menace contre les villes galiléennes où s'étaient opérés la plupart de ses miracles, ἐν αἷς ἐγένοντο αἱ πλεῖσται δυνάμεις αὐτοῦ, et qui cependant ne se sont pas repenties, οὐ μετενόησαν. Peut-être les plus récents critiques ont-ils raison en soutenant que cette plainte convient moins au temps où Jésus prêchait en Galilée, et où Matthieu la place, qu'au temps où Luc la met (10, 13, seq.), c'est-à-dire au moment où Jésus, quittant la Galilée, se met en marche pour faire, en Judée et à Jérusalem, sa dernière tentative (1). Il en est autrement de l'enchaînement immédiat de ces plaintes; en effet, dans Matthieu, elles ont une place naturelle après le rapprochement du mauvais accueil que Jésus avait trouvé, comme Jean-Baptiste, sur ce théâtre principal de son ministère, tandis qu'il est difficile de comprendre d'après Luc comment Jésus, prêt à envoyer les soixante-dix qui ne devaient regarder que l'avenir, a pu parler d'un triste passé, sans même joindre l'arrêt prononcé contre les villes galiléennes à celui qu'il venait de prononcer contre toute ville qui n'accueillerait pas ses missionnaires. On peut même dire que cette comparaison, attribuée par la tradition à Jésus, entre une ville rebelle à ses disciples et Sodome, est ce qui fait souvenir l'écrivain de comparer les lieux qui ont résisté à Jésus lui-même avec Tyr et Sidon, sans qu'il ait compris que ces deux comparaisons n'allaient point ensemble (2).

La joie, ἀγαλλίασις, exprimée (V. 25—27) sur l'intelligence accordée aux simples, νηπίοις, n'est rattachée par Matthieu que d'une manière indéterminée à la malédiction pré-

(1) Schleiermacher, über den Lukas, S. 169 f.; Schneckenburger, über den Ursprung u. s. f. S. 32 f.

(2) Comp. De Wette, exeg. Handb., 1. 1, S. 110. 1, 2, S. 62.

cédente. Cependant, comme elle suppose que les sentiments de Jésus furent changés par une heureuse circonstance, toute la vraisemblance serait du côté de Luc, qui (10, 17. 21 seq.) signale le retour des soixante dix, avec de bonnes nouvelles, comme l'occasion de ce discours. Mais le choix, et par conséquent le retour, des soixante-dix, est trop problématique pour qu'on puisse s'y fier; au reste, il serait possible de rapporter à ce passage le retour des douze. Cette expression de la joie de Jésus se termine dans Matthieu par une invitation à ceux qui sont *travaillés et chargés*, κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι (V. 28—30). Cette invitation manque dans Luc, qui, en place, rapporte une allocution *privée*, κατ' ἰδίαν, de Jésus aux disciples, dans laquelle il vante le bonheur qu'ils ont d'avoir vu et entendu ce que des rois et des prophètes ont en vain souhaité voir et entendre (V. 23 seq.), phrases qui ne tiennent pas aussi intimement à ce qui précède qu'y tient ce que Matthieu rapporte, et qui se trouvent plus tard dans Matthieu (13, 16 seq.) dans un enchaînement qui certainement n'a rien à envier à celui de Luc.

§ LXXVI.

Les paraboles.

Matthieu (chap. 13) met dans la bouche de Jésus sept paraboles concernant toutes le *royaume des cieux*, βασιλεία τῶν οὐρανῶν. La critique moderne a douté que Jésus eût prononcé réellement autant de paraboles d'un seul trait (1). La parabole, a-t-on dit, est un problème qui demande à être résolu par les propres réflexions de celui auquel il est soumis; en conséquence, après chaque parabole, il faut un temps de repos, si l'on veut instruire réellement par ce moyen, et non pas distraire l'attention par la succession d'images incomprises (2). Sans doute on accordera avec

(1) Scholz, über das Abendmahl, S. 314.

(2) Olshausen, bibl. Comm., 1, S. 430.

Neander que, pour que des paraboles soient prononcées à la suite l'une de l'autre, il faut qu'elles se rapportent au même objet ou à des objets très analogues, tendant ainsi, sous des formes différentes et par des points différents, à un seul et même but (1). Or, des sept paraboles du discours, deux, celles du grain de moutarde et du levain, se ramènent à l'idée commune, mais différemment esquissée, de l'accroissement successif et de la pénétration universelle du royaume de Dieu; les deux sur le filet et sur la mauvaise herbe, à l'idée du mélange du bon avec le méchant dans le royaume de Dieu; celles sur le trésor et sur la perle, à l'idée de la valeur inestimable du royaume de Dieu, valeur qui paie tous les sacrifices. Ainsi, en comptant dans la parabole du semeur l'idée d'une différente réceptivité des hommes pour la prédication du royaume de Dieu, nous avons quatre idées fondamentales distinctes pour les paraboles qui sont groupées; idées qui, il est vrai, ont toutes un rapport commun au *règne des cieux*, βασιλεία τῶν οὐρανῶν, mais qui le présentent à l'esprit par des côtés si différents, que, pour les comprendre à fond, il était nécessaire de s'arrêter sur chacune en particulier. On a donc conclu que Jésus ne mériterait pas d'être loué pour son talent d'enseigner, si réellement il avait prononcé d'un seul trait ces paraboles, comme le rapporte Matthieu (2). Du moment qu'on vit, dans ce chapitre aussi, une réunion de discours relatifs à un même sujet, mais prononcés à des époques différentes, on mit sur-le-champ en discussion si Matthieu, en rapportant ces paraboles, avait su qu'il donnait des morceaux de temps différents, ou avait cru reproduire un discours tout d'une teneur. Or c'est cette dernière alternative qui paraît irrésistiblement ressortir de la formule du commencement : *et il leur dit plusieurs choses en paraboles*, καὶ ἐλάλησεν αὐτοῖς πολλὰ ἐν παραβολαῖς

(1) L. J. Chr., S. 175.

(2) Schneckenburger, über den Ursprung u. s. f. S. 33.

(V. 3), et de la conclusion : *lorsque Jésus eut fini ces paraboles*, ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τὰς παραβολὰς ταύτας (V. 53). Dira-t-on que les disciples de Jésus lui auront demandé une explication de la première parabole, non devant tout le peuple, mais lorsqu'ils auront été de nouveau *en particulier*, καταμόνας, comme Marc le rapporte (4, 10), et que par conséquent il faut supposer une interruption de l'enseignement après cette même parabole (1) ? Mais cela n'est point admissible ; car, après la première parabole, Matthieu ne dit pas, comme le dit Marc, que Jésus retourna chez lui, au contraire il rapporte que ce fut sur le lieu même que les disciples de Jésus lui demandèrent une explication ; il en résulte donc clairement que Matthieu n'a songé ici à aucune interruption de l'enseignement. On peut, avec plus de raison, invoquer la formule finale que Matthieu place dès après la quatrième parabole ; car il rappelle toutes les paraboles prononcées jusque là, par ces mots : *Jésus dit tout cela en paraboles*, ταῦτα πάντα ἐλάλει ὁ Ἰησοῦς ἐν παραβολαῖς κ. τ. λ., et il marque complètement le temps de repos par l'application d'une prophétie de l'Ancien Testament. Ce qui ajoute encore à la force de ces arguments, c'est qu'il y a changement de lieu : Jésus congédie le peuple (V. 36), et des bords du lac de Galilée, où il avait parlé jusque là, il vient *dans la maison*, εἰς τὴν οἰκίαν, où les disciples lui demandent l'explication de la seconde parabole, à la suite de quoi il propose encore trois nouvelles paraboles. Mais si, de cette façon, les trois dernières paraboles sont séparées des autres par un éloignement de lieu, et, conséquemment, par un intervalle de temps, cela change peu l'état de la question ; les invraisemblances restent encore assez grandes, car il faut admettre que Jésus a prononcé d'un seul trait, devant le peuple, aisé à fatiguer,

(1) Cet argument et l'argument suivant sont dans Olshausen, S. 431.

plusieurs paraboles, ne serait-ce que quatre, parmi lesquelles se trouvent deux des plus importantes; il faut admettre encore qu'ayant été obligé de venir au secours de ses disciples pour la première et la seconde paraboles, Jésus, au lieu de reconnaître s'ils sont en état de faire eux-mêmes l'application de la troisième et de la quatrième, les surcharge de trois nouvelles paraboles. Au reste, il suffit d'examiner seulement de plus près le récit de Matthieu, pour remarquer qu'il n'est arrivé qu'involontairement à une interruption (V. 34 seq.). Si son intention était de communiquer une série de paraboles et les explications que Jésus avait données en particulier à ses disciples sur les deux plus importantes, qui devaient, en conséquence, ouvrir la série, il pouvait procéder de trois façons différentes : ou bien il aurait rapporté que Jésus, aussitôt après l'exposé d'une parabole, donna à ses disciples l'explication en présence du peuple, comme il le rapporte en effet après la première parabole (V. 10-23). Mais ce mode de raconter a un inconvénient, c'est qu'on ne comprend pas comment Jésus, placé vis-à-vis d'une foule réunie autour de lui et pleine d'une vive attente, trouve le loisir d'une conversation particulière avec ses disciples (1); cet embarras a été senti par Marc, qui, en conséquence, a pris le second mode possible; il raconte, en effet, qu'après la première parabole Jésus se rendit chez lui avec ses disciples et leur en donna l'explication; mais ce mode était trop impraticable pour celui qui songeait à rapporter plusieurs paraboles à la suite l'une de l'autre; car, dès la fin de la première, Jésus était remplacé dans sa maison, et la scène sur laquelle les autres paraboles pouvaient être proposées convenablement se trouvait abandonnée. En conséquence le narrateur, dans le premier évangile, ne peut, après la seconde parabole, ni

(1) Schleiermacher, S. 120.

répéter son premier mode de narration relativement aux explications données par Jésus, ni faire usage du second; mais, procédant sans interruption aux deux autres paraboles, il paraît se réserver un troisième mode, qui est de proposer d'abord devant le peuple toutes les paraboles auxquelles il songe, puis, lorsqu'elles sont terminées, de ramener Jésus dans sa demeure, et de lui faire donner, là, l'explication arriérée de la seconde. De là naquit, dans l'esprit du narrateur, une lutte entre les paraboles qu'il avait encore l'intention d'inscrire, et l'explication dont l'arrière le pressait. Au moindre retard que sa mémoire mit à lui fournir la série des paraboles, la nécessité de l'explication lui revint en l'esprit, et avec elle la formule finale et le retour de Jésus dans sa demeure. Les paraboles qui se représentèrent ensuite à son souvenir, il ne put les placer que dans la demeure même de Jésus. Telle est l'histoire de ce qui est arrivé à Matthieu pour les trois dernières paraboles; c'est presque malgré lui, si, dans le récit qu'il en fait, elles ne sont proposées qu'aux seuls disciples, eux à qui appartenaient, non des paraboles particulières, mais l'explication de ces paraboles. De son côté, Marc (V. 33 seq.) suppose évidemment que les paraboles ultérieures qu'il rapporte après l'explication de la première ont été de nouveau prononcées devant le peuple (1).

Marc, qui, d'après 4, 1, décrit, sur le bord du lac, la même scène que Matthieu, ne réunit que trois paraboles, desquelles la première répond à la première de Matthieu; la troisième (sur le grain de moutarde), à la troisième de Matthieu; la seconde est particulière à Marc; d'un côté, elle a des analogies avec la parabole sur le grain de moutarde; mais, distinguant les divers degrés de développement, elle symbolise la croissance du royaume de Dieu sur la terre; d'un autre côté, indiquant la conclusion finale du développement et le

(1) Fritzsche, *Comm. in Marc.*, p. 120, 128, 134.

jugement par l'image de la moisson, elle a des analogies avec la parabole de Matthieu sur la mauvaise herbe dans le champ (1).

Des sept paraboles du 13^e chapitre de Matthieu, Luc aussi n'en a que trois : celle du semeur, celle du grain de moutarde et celle du levain. Ainsi les paraboles du trésor enfoui, de la perle et du filet, et même celle de la mauvaise herbe dans le champ, restent propres à Matthieu. Luc met un peu plus tôt (8, 4 seq.) que Matthieu, la parabole du semeur, et il ne l'entoure pas, non plus, des mêmes circonstances ; en outre, elle est séparée des deux autres paraboles qu'il a en commun avec la série des paraboles de Matthieu. Ces deux dernières sont rapportées plus tard par lui (13, 18—21), position que les critiques les plus récents admettent d'un accord unanime comme la véritable (2). Mais cet arrêt est un des plus singuliers de ceux auxquels la critique actuelle soit arrivée par sa partialité pour Luc ; car, si nous examinons cet enchaînement tant vanté, nous trouvons que Jésus guérit dans une synagogue une femme pliée en deux, puis réduit au silence le président récalcitrant de la synagogue par l'argument du bœuf et de l'âne ; c'est alors qu'il est dit (V. 17) : *A ces paroles, tous ses adversaires demeurèrent confus, mais tout le peuple se réjouissait de tant d'actions éclatantes qu'il faisait*, καὶ ταῦτα λέγοντος αὐτοῦ κατησχύνοντο πάντες οἱ ἀντικείμενοι αὐτῷ, καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἔχαιρεν ἐπὶ πᾶσι τοῖς ἐνδόξοις τοῖς γινομένοις ὑπ' αὐτοῦ. Nous avons là, certes, une formule de conclusion aussi décisive et aussi explicite qu'aucune autre, après laquelle il est impossible de continuer sur la même scène les événements racontés ensuite ; et, si les deux paraboles y sont jointes par des mots tels que

(1) Comparez Saunier, über die Quellen des Markus, S. 74 ; Fritzsche, dans le passage cité en dernier lieu ; De Wette, l. c.

(2) Schleiermacher, l. c., S. 192 ; Olshausen, 1, S. 431 ; Schneckenburger, l. c., S. 33.

or il dit, ἔλεγε δὲ, et il dit de nouveau, πάλιν εἶπε, on comprend que le rédacteur ne savait plus à quelle occasion Jésus les avait prononcées; il les intercale, au hasard, dans son récit d'une manière indécise, et évidemment d'une manière bien moins entendue que Matthieu, qui, du moins, sut les rapprocher de choses analogues (1).

Venons maintenant, parmi les autres paraboles évangéliques (2), d'abord à celles qui sont propres à un seul évangéliste. Nous rencontrons, en premier lieu, dans Matthieu (18, 23 seq.), la parabole du serviteur qui, bien que son maître lui ait fait remise d'une dette de dix mille talents, ne veut pas faire remise d'une dette de cent deniers à un sien compagnon; elle est amenée d'une manière convenable par une exhortation à l'esprit de réconciliation (V. 15), et par la question de Pierre qui demande combien de fois on doit pardonner aux fautes de son frère.

Matthieu a également, en propre, la parabole des ouvriers dans le vignoble (20, 1 seq.), qui forme un contre-poids convenable pour la promesse que Jésus a faite auparavant de richement récompenser ses partisans. Des sentences que Matthieu (V. 16) joint à la parabole, la première : *Les derniers seront les premiers*, ἔσονται οἱ ἔσχατοι πρῶτοι κ. τ. λ., est la seule qui y convienne; du reste, Matthieu l'avait déjà placée précédemment (19, 30). La seconde sentence : *Beaucoup sont appelés*, etc., πολλοί εἰσι κλητοὶ κ. τ. λ., donne plutôt la morale de la parabole sur le repas royal et sur le vêtement de noces, passage où en effet Matthieu la reproduit (22, 14). Mais, détachée même de toute connexion, elle était très propre à circuler comme apophthegme isolé; et, comme il paraissait convenable de mettre, à la fin d'une parabole, une ou plusieurs courtes sentences de cette espèce, la seconde peut

(1) Comp. De Wette, exeg. Handb., 1, 2, S. 73 f.

(2) Wetstein, Lightfoot et Schöttgen

donnent les analogies que la littérature rabbinique a avec ces paraboles et ces sentences.

avoir été réunie à la première par le rédacteur, à cause d'une certaine ressemblance extérieure qui existait entre elles. Plus loin, la parabole des deux fils envoyés dans le vignoble (21, 28 seq.) est propre à Matthieu; elle est assez bien rattachée à une affaire avec les grands-prêtres et les anciens; et sa signification antipharisaique est mise en lumière d'une manière satisfaisante par les additions que renferment le verset 31 et les suivants.

Parmi les paraboles propres à Luc, celle des deux débiteurs (7, 41 suiv.), celle du samaritain miséricordieux (10, 30 seq.), celle de l'homme que la mort interrompt pendant qu'il accumule des trésors terrestres (12, 16 seq., comparez Sirach 11, 17 seq.), de même que les deux qui symbolisent l'efficacité de la prière continuelle (11, 5 seq.; 18, 1 suiv.), ont leur signification non méconnaissable et un enchaînement supportable, excepté la dernière, qui est amenée *ex abrupto*. En même temps, on peut apprendre dans les deux dernières comment, dans les paraboles de Jésus, il faut souvent tirer le sens en faisant abstraction d'une circonstance, puisque Dieu est mis en parallèle, dans l'une avec un ami paresseux, dans l'autre avec un juge inique. A la parabole citée en dernier lieu se rattache celle du pharisien et du péager (V. 9—14), dans laquelle Schleiermacher seul, en vue d'une connexion imaginaire avec ce qui précède, a pu nier une tendance antipharisaique (1). Les paraboles de la brebis perdue, de la pièce de monnaie égarée, de l'enfant prodigue (Luc, 15, 3—32) ont la même tendance. De ces trois, Matthieu n'a que la première (18. 12 seq.); il la met dans un autre enchaînement, et il en détermine le sens un peu autrement, et, sans aucun doute, avec moins de justesse, ainsi qu'on le verra plus bas. Ces trois paraboles ont-elles été prononcées immédiatement à la suite l'une de l'autre? Cela est supposable, car

(1) Ueber den Lukas, S. 220.

la seconde n'est qu'une variation secondaire de la première, et la troisième est un développement et une explication des deux autres. Faut-il aussi, conformément à la nouvelle critique, admettre que les deux paraboles suivantes ne forment, avec celles qui précèdent (1), qu'une seule et même harangue? Cette question ne peut être décidée qu'après l'examen de leur signification, qui, en soi, est très digne d'attention.

De ces deux paraboles, la première, sur l'économe injuste (16, 1 seq.), est connue comme *la croix des interprètes*; cependant, considérée en elle-même, elle est sans difficulté. Si on lit simplement la parabole jusqu'à la fin, en y comprenant la morale qui y est jointe (V. 9), on en tire cette simple explication: c'est que l'homme qui, sans être arrivé par des voies précisément injustes à la richesse, est cependant vis-à-vis de Dieu un *serviteur inutile*, δοῦλος ἀχρεῖος (Luc 17, 10), et, dans l'emploi des biens remis à lui par la divinité, un *économe de l'injustice*, οἰκονόμος τῆς ἀδικίας, peut le mieux compenser l'infidélité qui est inhérente à un tel état, par l'indulgence et la bienfaisance à l'égard de ses semblables, et se procurer ainsi, par leur intervention, une place au ciel. Dans la parabole, cette bienfaisance est une tromperie dont il faut faire abstraction ici, de même que, dans les précédentes paraboles, il fallait faire abstraction de l'indolence de l'ami et de l'iniquité du juge. Au reste, cela même est indiqué dans la parabole, puisqu'il est dit (V. 8) que ce que *l'économe*, οἰκονόμος, a fait dans l'esprit de ce siècle, doit, dans l'application, être entendu, avec un sens plus relevé, des *enfants de la lumière*, υἱοὶ τοῦ φωτός. Sans doute, si l'on suppose que ces mots: *qui est fidèle dans les petites choses*, etc., ὁ πιστὸς ἐν ἐλαχίστῳ κ. τ. λ. (V. 10—12), ont été prononcés dans le même enchaînement, il faudra, ce semble, admettre que *l'économe* donné comme modèle dans la parabole

(1) Schleiermacher l. c., S. 202 ff.; Olshausen, sur ce passage.

mérite, de façon ou d'autre, l'éloge de la fidélité; et, lorsqu'il est question (V. 13) de deux maîtres, Dieu et Mammon, que l'on ne peut servir en même temps, on doit croire que l'économe s'est tenu du côté du maître véritable. De là proviennent des explications telles que celles de Schleiermacher, qui entend, par le maître, les Romains; par les débiteurs, le peuple juif; par l'économe, les péagers obligeant les Juifs aux dépens des Romains; et qui, pour justifier son explication, transforme de la manière la plus arbitraire le maître en homme violent et l'économe en homme juste (1). Cette transformation est poussée jusqu'à l'extrême dans Olshausen; car, du maître qui s'annonce évidemment par son rôle de juge comme le représentant de Dieu, ce commentateur fait le *souverain de ce monde*, ἀρχὸν τοῦ κόσμου τούτου, et il élève l'économe jusqu'au symbole d'un homme qui emploie les biens de ce monde dans des buts spirituels. Mais, puisque l'on a, dans la morale du verset 9, l'explication la plus satisfaisante de la parabole, et que les rapprochements mal fondés ne sont pas sans exemple dans Luc, on ne pourrait accorder aux versets 10, 11 et 12 de l'influence sur l'interprétation de la parabole, qu'autant qu'une étroite connexion entre ces diverses parties serait claire comme le jour; loin de là, nous y voyons, au contraire, la diversité la plus perturbatrice. En outre, il n'est pas difficile de montrer comment Luc a pu être conduit à un faux rapprochement: dans la parabole il était question du *mammon de l'iniquité*, μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας; cela réveilla en lui le souvenir d'une déclaration analogue de Jésus, qui était que celui qui se montre fidèle au *mammon injuste*, ἀδίκῳ μαμωνᾷ, lequel est d'un ordre inférieur, mérite qu'on lui confie aussi ce qui est d'un ordre supérieur. Or, une fois qu'il était question du mammon, l'auteur pouvait-il s'empêcher de rappeler la célèbre

(1) L. c.

sentence de Jésus, sur Dieu et Mammon, maîtres inconciliables, et de l'ajouter (V. 13) par surérogation (1)? Par ces additions, la parabole a été placée sous un faux jour. Mais cela inquiétait peu l'écrivain, qui, peut-être, n'en avait pas lui-même saisi clairement le sens, ou qui, désireux d'inscrire dans son livre tout ce qu'il avait dans la mémoire, ne prit pas en considération l'enchaînement des pensées. Il y a surtout une chose qu'il faudrait avoir davantage présente à l'esprit : c'est que chez ceux de nos évangélistes qui, d'après l'opinion prévalente aujourd'hui, ont consigné par écrit une tradition orale, la mémoire prédominait dans la rédaction de leur livre, d'une façon qui devait atténuer l'intervention de la réflexion. En conséquence, ce qui fait le lien général de leur récit, c'est l'association des idées, association dont la loi est de s'attacher en partie à des choses extérieures ; et nous ne devons pas nous étonner de trouver, en particulier, plusieurs discours de Jésus rangés d'après la simple consonnance de certains mots frappants.

Si nous revenons sur l'assertion de ceux qui prétendent que la parabole de l'économe injuste a dû être prononcée en connexion avec la parabole précédente de l'enfant prodigue, nous voyons que cette assertion ne repose que sur une fausse interprétation. D'après Schleiermacher, c'est la défense des péagers contre les pharisiens qui forme le lien ; or, nous ne trou-

(1) Schneckenburger, Beitrage, n° V, où en même temps il réfute complètement l'interprétation de la parabole donnée par Olshausen, reconnaît que ce verset 13 n'appartient pas ici ; mais, à l'égard des versets précédents, il regarde comme simplement possible que leur lieu ne soit pas celui où Luc les a mis ; c'est à tort, au reste, qu'il y a compris le verset 9. De Wette aussi trouve que le seul verset 13 est décidément déplacé. Quant aux versets 10, 11 et 12, il lui semble qu'une proposition intermédiaire a été

simplement omise, proposition qui, étant relative à l'emploi prudent de la richesse, a été transportée sur la fidélité à les conserver, et qu'il suffit de rétablir pour que l'enchaînement y reparaisse. Cependant, suivant lui, l'idée de la fidélité ne doit pas être rapportée à l'économe. Les essais nombreux, anciens et modernes, pour expliquer la parabole de l'économe sans une distinction critique, ne servent qu'à prouver que, sans cette distinction, une explication satisfaisante est impossible.

vons, dans la parabole, aucune trace de péagers et de pharisiens. D'après Olshausen, c'est l'amour miséricordieux des hommes qui est mis en regard de l'amour miséricordieux de Dieu exposé auparavant ; or, il ne s'agit partout ici que de la simple bienfaisance, et il n'y a pas, même de loin, un indice d'une comparaison entre cette bienfaisance et la manière dont Dieu vient avec son pardon au-devant de l'homme qui s'est perdu. Dans le verset 14, il est remarqué que les pharisiens ont entendu tout cela, et qu'étant *avides d'argent*, φιλάργυροι, ils ont raillé Jésus ; mais d'un côté, cette remarque ne se rapportant pas nécessairement aux mêmes individus que ceux dont il avait été question, 15, 2, il n'en résulte pas que ces derniers aient dû entendre tout le discours comme prononcé d'un seul trait ; et d'un autre côté, elle ne prouverait immédiatement que l'opinion de l'écrivain sur la convenance réciproque de ces paraboles, opinion qui, d'après ce qui a été dit plus haut, ne peut pas nous lier (1).

Après un vide dont il a déjà été parlé, et qui est rempli de fragments de harangues sans liaison (V. 15 — 18), au dernier de ces fragments relatif à *l'adultère*, μοιχεύειν, est jointe la parabole de l'homme riche, d'une façon que l'on s'efforce en vain, d'après ce qui a été remarqué plus haut, de démontrer comme une transition. Cependant il faudra donner raison à Schleiermacher, qui soutient que, si l'on sépare la parabole de ce qui précède, l'application qu'on en fait ordinairement à la justice divine a de grandes difficultés (2). Car rien, dans toute la parabole, ne caractérise ce que le riche et Lazare devraient avoir fait pour être placés, avec raison selon nos idées, l'un dans le sein d'Abraham, l'autre dans les tourments. Mais le crime de l'un paraît être tout entier dans sa richesse, comme le mérite de l'autre dans

(1) Comp. De Wette, exeg. Handbuch, 1, 2, S. 80.

(2) L. c. S. 208.

sa pauvreté. On admet, à la vérité, ordinairement, ou que le riche a abusé des jouissances, ou qu'il a traité Lazare sans affection (1). Mais ce dernier point n'est nulle part indiqué; si Lazare habitait tout *près de la porte du riche*, πρὸς τὸν πλούωνα, cette circonstance ne renferme pas un reproche implicite, et ne veut pas dire que le riche aurait pu le secourir facilement, et qu'il y a manqué; mais elle exprime le contraste entre leurs destins terrestres, en même temps que le contraste entre leur voisinage en ce monde, et leur éloignement dans une autre vie. De même, si le pauvre a désiré de se rassasier des miettes qui tombaient de la table du riche, cela ne veut pas dire que le riche les lui ait refusées, ou qu'il aurait dû lui accorder plus que des miettes, mais cela indique la profonde infériorité du sort terrestre de Lazare au-dessous de celui du riche, et le changement total qui fut le résultat de la mort, et où le riche souhaitait une goutte d'eau de la main de Lazare. Si le riche avait été caractérisé comme inmiséricordieux, l'Abraham de la parabole n'aurait pas pu répondre à la demande autrement que par ces mots : Tu as été bien plus voisin de ce Lazare, et cependant tu ne l'as pas soulagé; comment pourrait-il maintenant t'apporter de si loin du soulagement? La vie splendide du riche n'est également dépeinte que pour former contraste avec la misère du pauvre. S'il avait abusé des jouissances, Abraham devrait lui rappeler qu'il a trop joui de la vie; et non simplement, qu'il a été pourvu des dons de la fortune. D'un autre côté, ce n'est pas moins sans fondement que l'on suppose de hautes prérogatives morales chez Lazare; car, ni elles ne sont indiquées dans la description de sa personne, ni elles ne lui sont attribuées dans le discours d'Abraham; son seul mérite est d'avoir éprouvé du mal pendant cette vie. Ainsi, dans cette parabole, la mesure de la rémunération future est, non

(1) Voyez Kninól, sur ce passage.

le bien et le mal opérés dans cette vie, mais le mal qu'on y a souffert, et le bien dont on y a joui (1). C'est dans le discours de la montagne, d'après la rédaction de Luc, que nous avons la plus convenable épigraphe pour cette parabole, en ces mots : *Heureux les pauvres, parce que le royaume de Dieu est le vôtre;..... mais malheur à vous, riches, parce que vous avez reçu votre consolation*, μακάριοι οἱ πτωχοί; ὅτι ὑμετέρα ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ... πλὴν οὐαὶ ὑμῖν τοῖς πλουσίοις, ὅτι ἀπέχετε τὴν παράκλησιν ὑμῶν. A ce propos, nous avons rappelé combien ces déclarations concordent avec l'opinion que les Ébionites se faisaient du monde. Une aussi haute estime de la pauvreté extérieure est attribuée à Jésus par les autres synoptiques aussi, dans le récit du jeune homme riche, et dans l'apophthegme du chameau et du trou d'aiguille (Matth., 19, 16 seq.; Marc, 10, 17 seq.; comparez Luc, 18, 18 seq.). Dans la tradition synoptique sur Jésus, telle surtout qu'elle apparaît dans le troisième évangile, ces idées sur la pauvreté et la richesse peuvent avoir été le produit d'opinions esséniennes (2). Les considérations précédentes s'appliquent au contenu de la parabole de l'homme riche jusqu'au verset 27; à partir de là surgit la pensée nouvelle que les écrits de l'Ancien-Testament sont des moyens de grâces suffisants et uniques.

Pour finir, nous passons à un groupe de paraboles dont quelques unes devraient être réservées à cause de leur rapport avec la mort et la résurrection du Christ; mais, comme elles tiennent aux autres, il en sera question ici dans les limites, du moins, de cette connexion. Ce sont les trois paraboles des vigneron rebelles (Matth., 21, 33 seq., et passages parallèles), des talents ou des mines (Matth., 25, 14

(1) Comparez De Wette, 1, 2, S. 86 f.

(2) Sur les Esséniens, contempteurs de la richesse, καταφρονητὰς πλού-

του, comparez Josèphe, b. j. 2, 8, 3; Credner, über Essener und Ebioniten dans: Winer's Zeitschrift, 1, S. 217; Gfrörer, Philo, 2, S. 311.

seq. ; Luc, 19, 12 seq.), et du repas (Matth., 22, 2 seq.; Luc, 14, 16 seq.). La parabole des vigneron dans les trois synoptiques, celle des talents dans Matthieu, et celle du repas dans Luc, sont des paraboles simples qui ne font aucune difficulté. Il en est autrement de la parabole des mines dans Luc, et de celle du repas dans Matthieu. Que la parabole des mines de Luc soit, au fond, la même que la parabole des talents de Matthieu, c'est ce qu'on ne peut nier malgré plusieurs divergences. Dans toutes deux se trouvent : le départ d'un maître, la convocation des serviteurs où un capital à faire valoir leur est confié; un compte rendu après le retour du maître, compte dans lequel trois serviteurs sont signalés; de ces trois, deux ont été laborieux et sont récompensés, le troisième a été inactif et est puni; et il faut remarquer que, dans les deux récits, l'excuse du serviteur et la réponse du maître sont conçues presque dans les mêmes termes. La différence principale est que Luc, outre les relations d'un maître qui part et de ses serviteurs, intercale de secondes relations du même maître avec des citoyens rebelles. Aussi le maître qui, dans Matthieu, n'est désigné que par le mot *un homme*, ἄνθρωπος, est appelé, dans Luc, *un homme de bonne naissance*, ἄνθρωπος εὐγενής, et une *royauté*, βασιλεύειν, lui est attribuée. Le but de son voyage, que Matthieu n'indique pas, est spécifié dans Luc : il est parti *pour un pays éloigné, afin d'être mis en possession d'un royaume*, εἰς χώραν μακρὰν, λαβεῖν ἐαυτῷ βασιλείαν. Les sujets de ce maître, est-il dit plus loin, le haïssent, et, après son départ, ils se révoltent contre lui. En conséquence, après le retour du maître, les citoyens rebelles sont, outre le serviteur paresseux, frappés d'une punition, et cette punition est un massacre. De leur côté, les serviteurs fidèles sont récompensés, non pas d'une manière indéterminée par l'admission dans les *bonnes grâces*, χάρις, de leur maître, mais royalement, par le don d'un certain nombre de villes. Des

différences moins essentielles portent sur le nombre des serviteurs que Matthieu ne précise pas, et que Luc fixe à dix; sur la somme d'argent, qui, dans Matthieu, est exprimée en talents, et dans Luc en mines, qui est inégale dans Matthieu, *à chacun selon sa capacité*, ἐκάστῳ κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν, et égale dans Luc. Dans Matthieu, un capital inégal, par un emploi égal de forces, donne un produit inégal, et par conséquent, les serviteurs sont également récompensés. Dans Luc, au contraire, le capital étant égal, un inégal emploi des forces donne un produit inégal, et, par conséquent, ils sont inégalement récompensés.

Si cette parabole avait été prononcée deux fois sous une forme différente par Jésus, il faudrait, en admettant que Matthieu et Luc la placent bien, qu'elle l'eût été d'abord sous la forme plus compliquée que Luc rapporte, puis sous la forme plus simple qui est dans Matthieu (1); car Luc la met avant, Matthieu après l'entrée dans Jérusalem. Cela serait contre toute analogie; naturellement, la première exposition d'une pensée est la plus simple; dans la seconde, de nouveaux rapports peuvent être aperçus, la chose peut être considérée sous plusieurs faces, et mises dans des connexions plus variées. On devrait donc admettre avec Schleiermacher, que la parabole, malgré la place que les évangélistes lui assignent, a été prononcée d'abord par Jésus sous sa forme la plus simple, puis amplifiée dans une occasion postérieure (2). Mais, pour notre cas particulier, cette explication n'est pas plus admissible que la première. L'auteur d'une composition, telle qu'une parabole, demeure maître de sa matière, même dans un remaniement subséquent, surtout si elle n'a encore d'existence que dans son esprit et dans sa bouche, et si elle n'est pas fixée par écrit. La forme qu'il lui donna d'a-

(1) C'est ce que dit Kuinöl, Comm. in Luc, p. 635.

suivi ici aussi par Neander, L. J. Chr., S. 188.

(2) Ueber den Lukas, 259 f.; il est

bord ne lui oppose aucune résistance ; c'est pour lui une matière molle, de sorte qu'il peut mettre, dans l'accord le plus exact, les nouvelles pensées, les nouvelles images qui lui viennent, et celles qu'il avait eues précédemment, et établir ainsi l'unité dans son œuvre. Ainsi, celui qui donna à la parabole ici examinée la forme qu'elle a dans Luc, devait, à supposer qu'il en soit l'auteur primordial, modifier la première forme, du moment qu'il avait transformé le maître en roi, et ajouté la particularité des citoyens rebelles ; il devait confier à ses serviteurs non des capitaux, mais des armes (comparez Luc, 22, 36) (1), éprouver leur fidélité non par l'emploi d'argent, mais par leur courage contre les rebelles, et surtout mettre dans un rapport quelconque les deux catégories de personnages de la parabole, serviteurs et citoyens. Au lieu de cela, les uns et les autres n'ont aucun rapport réciproque dans tout le récit, et l'on voit que la parabole se partage en deux parties mal jointes (2). Il résulte de là très positivement que l'amplification de la parabole et l'addition de nouvelles particularités ne dérivent pas du même auteur que celui qui l'imagina le premier. Elle a été augmentée par quelque autre dans la tradition ; et ici il ne faut pas voir un embellissement successif, comme cela est dans la manière de la légende, car, de serviteurs et de talents, on ne tirera jamais, par aucun développement, des citoyens rebelles ; ces derniers y ont été ajoutés extérieurement, et par conséquent, ils ont dû exister ailleurs comme partie d'un autre tout. Qu'en conclure ? rien autre chose que ceci : nous avons ici l'exemple de la fusion de deux paraboles originellement séparées, traitant, l'une de serviteurs et de talents, l'autre de citoyens rebelles, fusion qui a été

(1) Cela est pour répondre à l'objection de Neander, S. 191, Anm.

(2) Je ne saurais m'expliquer comment Paulus peut désigner la forme plus

compliquée qui est dans Luc, comme celle qui est non-seulement mieux développée, mais encore plus ronde et mieux terminée.

opérée par le trait commun du départ et du retour d'un maître (1). La preuve de notre assertion est que l'on peut de nouveau séparer sans peine l'une de l'autre les deux paraboles. On y réussit de la façon la plus facile en enlevant les versets 12, 14, 15 et 27; il reste alors, avec une légère modification, la parabole des citoyens rebelles, qui, bien qu'un peu abrégée, n'en est pas moins nettement dessinée, et l'on voit alors qu'elle a la même tendance que celle des vigneron rebelles (2).

Les mêmes observations s'appliquent à la forme sous laquelle la parabole du repas se montre dans Luc (14, 16 seq.), et dans Matthieu (22, 2 seq.); seulement Luc a ici le mérite qu'avait plus haut Matthieu, de conserver la forme simple et primitive. Des deux côtés se trouvent : un repas, une invitation; le refus de cette invitation, et par suite l'invitation d'autres personnes. Ces similitudes essentielles garantissent l'identité des deux paraboles. Mais, d'un autre côté, l'hôte est dans Luc, *un certain homme*, ἀνθρωπός τις; dans Matthieu, *un roi*, βασιλεὺς, qui, à l'occasion de la noce de son fils, donne un repas de fête. Les invités, qui, dans Luc, prétextent différentes excuses devant les messagers envoyés seulement une fois, ne veulent pas, dans Matthieu, venir après une première invitation; après une seconde plus pressante, les uns vont à leurs affaires, les autres maltraitent et

(1) Compar. De Wette, 1, 1, S. 208 f.

(2) V. 12 : Un homme de grande naissance alla dans un pays éloigné pour être mis en possession d'un royaume, puis revenir : 14. Or, comme il était haï de ceux de son pays, ils avaient envoyé après lui une ambassade pour faire cette protestation : Nous ne voulons point de cet homme-là pour notre roi. 15 : Cependant, après avoir été mis en possession du royaume, il revint, et ayant fait appeler ses serviteurs... (il leur dit) : 27 : Mes ennemis, ces gens qui n'ont pas voulu que je fusse leur roi, qu'on les

amène ici et qu'on les fasse mourir en ma présence. V. 13 : ἀνθρωπός τις ἐγγενὴς ἐπορεύθη εἰς χώραν μακρὰν, λαβεῖν ἑαυτῷ βασιλείαν, καὶ ὑποστρίψαι. 14 : Οἱ δὲ πολῖται αὐτοῦ ἐμισοῦν αὐτὸν, καὶ ἀπέστειλαν πρεσβείαν ὀπίσω αὐτοῦ, λέγοντες· οὐ θέλομεν τοῦτον βασιλεῦσαι ἐφ' ἡμᾶς. 15 : Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἐπανέλθειν αὐτὸν λαβόντα τὴν βασιλείαν, καὶ εἶπε φονηθῆναι αὐτῷ τοὺς δούλους... (καὶ εἶπεν αὐτοῖς.) 27... τοὺς ἐχθροὺς μου ἐκείνους, τοὺς μὴ θελήσαντάς με βασιλεῦσαι ἐπ' αὐτούς, ἀγάγετε ὧδε καὶ κατασφάξατε ἔμπροσθέν μου.

tuent les serviteurs du roi, qui aussitôt fait partir des armées pour punir ces meurtriers et incendier leur ville. Rien de tout cela ne se trouve dans Luc. D'après lui, le maître fait simplement amener de la rue les premiers venus au lieu de ceux qui avaient été invités la première fois; particularité que Matthieu rapporte aussi après celle de la punition des meurtriers. Tandis que Luc termine la parabole par les paroles du maître, qui assure qu'aucun des premiers invités n'aura part à son repas, Matthieu ajoute que le roi, après que la maison eut été remplie, passa en revue ses hôtes, et qu'en ayant trouvé un sans habit de noces, il le fit jeter *dehors dans les ténèbres*, εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον

Dès le début, Matthieu disant que les invités maltraitèrent et tuèrent les messagers du roi, ce trait ne convient pas à la narration et paraît sortir du cadre tracé. En effet, le mépris qu'on fait d'une invitation se manifeste suffisamment par un refus fondé sur de vains prétextes, tels que ceux que Luc rapporte; mais dire qu'on maltraita ou même qu'on tua les invitants, c'est une exagération, et l'on ne voit pas aussi facilement comment Jésus y serait venu, que l'on voit comment le rédacteur du premier évangile y a été amené. Celui-ci avait rapporté, immédiatement auparavant, la parabole des vigneron rebelles, et à son esprit était encore présente la manière dont ils avaient traité les messagers envoyés par leur maître : *saisissant ses esclaves, ils battirent l'un, ils tuèrent l'autre, ils lapidèrent celui-ci*, λαβόντες τοὺς δούλους αὐτοῦ ὃν μὲν ἔδειραν, ὃν δὲ ἀπέκτειναν, ὃν δὲ ἐλιθοβόλησαν. Cette description, il la reporta dans la parabole présente, en ces mots : *s'emparant de ses esclaves, ils les outragèrent et les tuèrent*, κρατήσαντες τοὺς δούλους αὐτοῦ ὕβρισαν καὶ ἀπέκτειναν, sans voir que ce qui était motivé fort bien contre des serviteurs venant comme exécuteurs d'exigences, était ici complètement sans motif. Le roi, non content de les exclure de son repas,

fait tuer les meurtriers par ses armées et incendier leur ville; cette particularité est la suite nécessaire de la précédente, mais elle paraît, comme la précédente, être empruntée à une parabole qui représentait les relations entre le maître et les autres, non sous la forme adoucie d'une invitation refusée, mais sous la forme plus dure d'une révolte, comme cela est dans la parabole des vigneronns et dans celle des citoyens rebelles, que plus haut nous avons fait sortir de celle des mines. L'habit de noce qui forme le dernier trait de la parabole dans Matthieu, est une particularité qui a une difficulté inhérente : à savoir comment supposer que des gens appelés de la rue ont mis des habits de fête? Admettra-t-on que, d'après la coutume des souverains orientaux, le roi donna à chacun des invités un caftan, de sorte qu'on pouvait même, au plus pauvre, adresser le reproche de n'en pas faire usage? Mais d'abord cette supposition est étrangère au texte, et l'on ne peut pas prouver historiquement que telle ait été la coutume dans ces temps. En second lieu, et cela est décisif, Luc parle non de mendiants et d'estropiés à qui on ne devait pas supposer en effet la possession d'habits de fête, mais *de mauvais et de bons*, *πονηροῖς καὶ ἀγαθοῖς*, desquels, attendu qu'ils ne sont pas désignés expressément comme pauvres, on pouvait attendre qu'ils mettraient leurs meilleurs habits avant de se rendre à l'invitation (1). Cependant cette particularité des vêtements paraît étrangère, sinon au cadre, du moins à l'idée de la parabole; car jusque là elle a roulé sur l'opposition nationale entre les Juifs rebelles et les païens désireux du salut; et maintenant il faudrait qu'elle passât subitement à la réflexion morale sur les dignes et les indignes. Les Juifs refusent l'invitation au royaume de Dieu, en leur place les païens sont appelés; c'est une idée complète en soi, par laquelle aussi Luc termine la parabole. Mais dire que celui qui ne se montre pas

(1) Comparez De Wette, sur ce passage.

digne de la vocation par des sentiments correspondants sera exclu de nouveau du royaume, c'est une autre idée qui paraît demander à être traitée à part, dans une parabole séparée. On peut donc soupçonner encore ici que la fin de cette parabole, dans Matthieu, est un fragment d'une autre parabole, laquelle, traitant aussi d'un repas, a pu se confondre facilement dans la légende ou dans le souvenir de l'écrivain avec la parabole que Luc a conservée dans sa pureté (1). Cette autre parabole aurait dit simplement qu'à un repas de noces un roi invita différents hôtes, sous la supposition tacite qu'ils seraient vêtus convenablement, et qu'il livra un individu qui n'avait pas rempli cette obligation, à une peine méritée. Nous aurions donc ici l'exemple d'une parabole peut-être encore plus composée que plus haut : d'une parabole dans laquelle : 1° la parabole des invités ingrats (Luc 14) fait le fondement, mais de telle sorte, que : 2° un fil de la parabole des vignerons ou citoyens rebelles entre dans la trame, tandis que la conclusion est vraisemblablement tirée : 3° d'une parabole d'ailleurs inconnue sur un vêtement qui ne convenait pas à une noce. Cet exemple nous permet de pénétrer avant dans les procédés par lesquels la tradition évangélique travaillait son sujet.

§ LXXVII.

Mélanges d'enseignement et de polémique de Jésus.

Les discours de Matthieu (15, 1—20) ayant été examinés plus haut, il faut passer maintenant à Matthieu (18, 1 seq.), Marc (9, 33 seq.), Luc (9, 46 seq.). Une dispute sur la prééminence du rang s'étant élevée parmi les apôtres,

(1) Je vois par l'*Addition aux Beiträge* de Schneckenburger qu'un critique (dans *theol. Literaturblatt*, 1831, n° 88) a

soupçonné ici la fusion de deux paraboles originellement différentes.

un enfant fut placé au milieu d'eux, et plusieurs discours furent prononcés. Dans Matthieu, rien de plus naturel, l'enfant ayant été ainsi placé, que le conseil donné aux apôtres de devenir enfants de nouveau et d'être humbles comme cet enfant (V. 3 et 4). Mais on ne voit pas aussi bien comment s'y rattache la proposition suivante, où Jésus dit que quiconque reçoit un enfant tel que celui-ci en son nom, le reçoit lui-même; car l'enfant avait été placé pour montrer aux disciples ce qu'ils devaient imiter en lui, et non comment ils devaient agir envers lui, et c'est déjà une difficulté que de concevoir comment Jésus put perdre soudainement son idée de vue. Mais cette incohérence est bien plus marquée dans Marc et Luc; car, aussitôt après que l'enfant est placé, ils amènent la proposition: *quiconque reçoit un enfant tel que celui-ci*, etc. De sorte que Jésus, même pendant qu'il plaçait l'enfant, aurait oublié pourquoi il le plaçait, c'est-à-dire, qu'il le plaçait pour le représenter à ses ambitieux apôtres comme digne d'imitation, mais non comme ayant besoin d'être recueilli (1). Jésus avait coutume de dire de ses disciples, que celui qui les accueille l'accueille lui-même, et en lui celui qui l'a envoyé (Matth. 10, 40 seq.; Luc 10, 16; Joh. 13, 20). Des enfants, il disait seulement que celui qui ne reçoit pas comme un enfant le royaume céleste n'y arrivera pas (Marc. 10, 15; Luc 18, 17). Cette dernière proposition conviendrait ici parfaitement, et l'on pourrait presque hasarder la conjecture que la phrase primitive était: *celui qui ne reçoit pas comme un enfant le royaume des cieux*, ὅς ἐάν μὴ δέξηται τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν ὡς παιδίον, et qu'elle a été confondue avec la phrase analogue: *celui qui recevra cet enfant en mon nom*, ὅς ἐάν δέξηται παιδίον τοιοῦτον ἐν ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου.

Après le dernier mot de Jésus et comme dans l'enchaîne-

(1) Comparez De Wette, 1, 1, S. 152.

ment le plus immédiat, puisque la phrase reprend par *répondant*, ἀποκριθεὶς, on trouve, dans Marc (9, 38 seq.) et Luc (9, 49 seq.), un renseignement que Jean est censé donner à Jésus, à savoir que les disciples ont défendu à un homme qui chassait les démons au nom de Jésus, de le faire sans se réunir à eux. Schleiermacher entend la connexion ainsi qu'il suit : Jésus venant de recommander d'accueillir les enfants *en son nom*, ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, Jean lui avoue que jusqu'alors ils avaient peu tenu pour essentiel que quelqu'un fit quelque chose *en son nom* (de Jésus), à tel point qu'ils avaient défendu d'agir en son nom à un homme qui ne s'était pas joint à eux (1). Pour admettre cette explication, il faut que Jean, laissant les mots *en mon nom*, ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, dont rien ne faisait ressortir la signification dans le discours, et dont la vue de l'enfant mis au milieu des disciples détournait encore particulièrement l'attention, en ait, dans l'instant, tiré une conclusion générale et se soit dit : ainsi, agir au nom de Jésus est, dans toute chose, le point essentiel ; il faut encore que, réfléchissant avec non moins de promptitude sur une circonstance tout-à-fait éloignée, il ait ajouté : la défense que nous avons faite à cet exorciste est en contradiction avec cette règle. Tout cela suppose l'habileté de Schleiermacher à combiner des idées, mais non une faiblesse telle que celle qui était alors propre aux apôtres. Cependant il est certain que Schleiermacher a mis le doigt sur la vérité, quand il a reconnu, dans l'expression *en mon nom*, la liaison entre le discours précédent de Jésus et cette *réponse* de Jean ; mais cette liaison est, non interne et primitive, mais externe et secondaire. En effet, fixer leur attention sur ces paroles de Jésus : *en mon nom*, et les rattacher, sur-le-champ et par un travail intérieur de leur pensée, à la défense qu'ils avaient faite à l'exorciste, c'étaient pour

. (1) Ueber den Lukas, S. 153 f.

les apôtres deux idées trop éloignées pour qu'ils les rapprochassent ; au contraire, c'étaient, d'après les observations que nous avons faites jusqu'à présent, deux idées très voisines pour le rédacteur du troisième évangéliste, qui écrivait d'après des réminiscences de la tradition évangile, et à qui le second paraît ici avoir emprunté son récit. Le mot saillant *en mon nom*, dans le discours de Jésus qu'il venait de rapporter, lui remit en mémoire une anecdote où ce même mot jouait un rôle ; et cette liaison extérieure lui suffit pour réunir sans hésitation les deux choses (1).

Matthieu (V. 6 seq.) joint à la recommandation de recueillir de tels enfants l'avertissement de ne pas *scandaliser un de ces petits*, σκανδαλίζειν ἓνα τῶν μικρῶν τούτων ; les enfants sont évidemment ici ce que les disciples de Jésus sont dans le chapitre 10, v. 42 (2). Marc, malgré l'interruption décrite plus haut, continue (V. 42) de la même façon que Matthieu, sans doute parce que, quittant Luc, qui s'interrompt ici, et met beaucoup plus bas (17, 1 seq.), sans liaison aucune, les discours des *scandales*, il a passé à Matthieu (3). Plus loin, nous trouvons, dans Matthieu (V. 8 seq.) et dans Marc (V. 43 seq.), un passage qui seul aurait suffi pour ouvrir les yeux des commentateurs sur la manière suivant laquelle les synoptiques rangent les propositions de Jésus. A l'avertissement de Jésus de ne pas *scandaliser* les petits, et à la malédiction sur celui par qui *le scandale arrive*, τὸ σκάνδαλον ἔρχεται, il rattache les apophthegmes où il est dit de ne pas *scandaliser* la main, l'œil, etc. Jésus ne pouvait pas procéder ainsi ; car l'apophthegme, ne séduisez pas les petits, et l'apophthegme, ne vous laissez pas séduire par votre sensualité, n'ont rien de commun que le mot séduire. De la sorte, nous avons dans la main la clef de

(1) Comparez De Wette, sur ce passage de Luc.

(2) Voyez Fritzsche et De Wette sur ce passage.

(3) Saunier, über die Quellen des Markus, S. 111.

ces liaisons (1). Le mot frappant *scandaliser*, *σκανδαλίζειν*, rappela au rédacteur du premier évangile tout ce qu'il savait de discours de Jésus à ce relatifs; et, bien qu'il eût déjà reproduit, en un meilleur enchaînement, dans le discours de la montagne, les sentences sur la séduction par les membres, cependant il ne put pas résister à la tentation de les consigner ici aussi, guidé seulement par le mot *scandaliser*, *σκανδαλίζειν*; néanmoins, il reprend (V. 10) la liaison avec ce qui avait été dit (V. 6 et V. 7), et il ajoute un nouveau discours concernant les *petits*. Puis, d'après Matthieu, Jésus confirme la valeur des *petits* en disant que le fils de l'homme est venu pour chercher ce qui est perdu, et en proposant la parabole de la brebis égarée (V. 11—14). Sans doute l'on ne saurait contester que Jésus n'ait pu justement rattacher les *petits* à ce qui *a été perdu*; cependant cet apophthegme paraît être mieux placé dans Luc (19, 10), lors de la vocation de Zachée; et la parabole est aussi mieux placée, dans Luc (15, 3 seq.), comme réponse au blâme que les pharisiens jetaient sur son amitié avec les péagers. Matthieu n'aura mis ici l'un et l'autre que parce que les discours de Jésus sur les *petits* lui auront rappelé les discours sur *ceux qui sont perdus*, double preuve de sa *douceur* et de son *humilité*.

Entre la morale de la parabole désignée (V. 14) et les règles suivantes pour la conduite des chrétiens lorsqu'ils sont offensés par d'autres (V. 15 seq.) se trouve de nouveau une liaison qui est purement verbale, et qui est le résultat des mots *périsset*, *ἀπόληται*, et *tu as gagné*, *ἐκέρδησας*; car la proposition, que Dieu ne veut pas qu'un seul de ces petits périsset, put rappeler l'autre proposition, à savoir: que l'on doit chercher à gagner ses frères par la facilité à se réconcilier. Comme il est dit (V. 17) d'amener en certains cas l'offenseur devant l'église, *ἐκκλησία*, ce passage est ordinairement

(1) Comparez De Wette, sur ce passage de Matthieu.

rement cité parmi les preuves qui font voir que Jésus a voulu fonder une église ; mais, Jésus parlant ici de l'*église* comme d'une institution déjà existante, il faudrait, ou y voir la synagogue juive, supposition en faveur de laquelle l'analogie de ces prescriptions avec les préceptes juifs paraîtrait parler ; ou si, d'après la signification du mot et l'enchaînement, l'église doit être entendue de la société chrétienne qui n'existait pas alors, on trouve ici, dans l'expression au moins, une anticipation sur un état de choses postérieur (1). Le rédacteur songeait certainement à la nouvelle société qui allait se former, puisqu'il rapporte immédiatement le discours où Jésus accorde à tous les disciples le plein pouvoir, donné précédemment à Pierre, de lier et de délier, c'est-à-dire d'établir une nouvelle constitution religieuse, d'après le plan du Messie ; à quoi se rattachent, par conséquent, les déclarations sur la prière unanime qui est exaucée, et sur la présence de Jésus parmi deux ou trois qui sont rassemblés en son nom (2).

Le discours que nous rencontrons immédiatement après (Matth., 19, 3—12 ; Marc, 10, 2—12), bien que placé par les évangélistes pendant le dernier voyage de Jésus à la fête de Pâques, est cependant de même nature que ces discussions qu'ils placent en très grande partie pendant le dernier séjour de Jésus à Jérusalem. Des pharisiens lui proposent la question, très agitée alors dans les écoles juives, de savoir si l'on peut se séparer de sa femme légitime pour toute cause arbitraire (3). Pour ne pas mettre Jésus en contradiction avec la pratique moderne, on prétend qu'il a désapprouvé la seule espèce de divorce qu'il connaissait, et qui consistait dans le renvoi arbitraire de la femme, mais non le divorce

(1) Voyez De Wette, exeg. Handb., 1, 1, S. 155.

(2) Voyez des choses analogues prises aux écrits juifs dans Wetstein, Lightfoot, Schöttgen, sur ce passage.

(3) Bemidbar R. ad Num. 5, 30, dans Wetstein, p. 303.

légal tel qu'il est établi maintenant (1). Cependant, il faut avouer que Jésus a rejeté, d'une manière générale, tout ce qu'il connaissait en fait de divorces; par conséquent, on peut encore se demander si la nouvelle manière de dissoudre le mariage le déterminerait à limiter cette réprobation générale. La proposition suivante, qui est une réponse à une question des disciples (2), porte qu'on peut se soumettre au célibat pour obtenir le royaume céleste (V. 11 seq.); Jésus lui-même ajoute que ses paroles sont comprises non par tous, mais par ceux à qui il est donné de les comprendre, οἷς δέδοται. Afin de ne faire dire à Jésus rien de contradictoire aux idées actuelles, on s'est hâté d'ajouter à sa pensée que ce ne fut que par considération des circonstances qui allaient survenir, ou pour que ses apôtres ne fussent pas embarrassés dans leur ministère apostolique, que Jésus leur vanta le célibat, autant du moins qu'ils pourraient s'y astreindre (3). Or, le fait est que, dans le contexte, cette explication a encore moins d'appui que dans le passage analogue de la première Lettre aux Corinthiens (7, 25 seq.) (4). C'est encore là un de ces passages où des motifs ascétiques, tels qu'ils prévalaient alors, chez les Esséniens particulièrement (5), se font voir même dans Jésus, d'après la relation des synoptiques.

Les discours polémiques qui, après l'entrée de Jésus à Jérusalem, sont rapportés par Matthieu en concordance presque complète avec les deux autres synoptiques (21, 23—27; 22, 15—46 (6), sont des morceaux particulièrement

(1) Par exemple Paulus, L. J., 1, b, S. 46.

(2) Voyez des doutes possibles sur la véritable position de ce discours de Jésus, dans Neander, L. J. Chr., S. 525, Anm.

(3) Paulus, *ibid.* S. 46; et exeget. Handb., 2, S. 599.

(4) Dans ce passage, le célibat est d'abord recommandé *à cause de la nécessité présente*, διὰ τὴν ἐνιστάσαν ἀνάγκην; mais l'apôtre n'en reste pas là, et il ajoute (V. 32 seq.) : *Le célibataire songe*

aux affaires du Seigneur... l'homme marié songe aux affaires du monde, ὁ ἀγαπῶς μεριμνᾷ τὰ τοῦ Κυρίου... ὁ δὲ γαμήσας τὰ τοῦ κόσμου, motif qui devrait être valable en faveur du célibat dans toutes les circonstances, et qui permet de pénétrer dans le fond ascétique des opinions de l'Égl. Comparez Mack, Comm. ū. d. Pastoralbriefe, S. 309.

(5) Voyez Gfrörer, Philo., 2, S. 310 f.

(6) Hase en donne une explication substantielle, L. J., § 129.

rement authentiques, car ils sont tout-à-fait dans l'esprit et dans le ton de la dialectique des rabbins d'alors. Le troisième et le cinquième sont surtout remarquables parce qu'ils montrent Jésus en qualité d'interprète de l'Écriture. Dans le premier cas, Jésus arguant de ce que Moïse appelle Dieu le *dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob*, θεὸς Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ, et rappelant que Dieu est non le *Dieu des morts*, θεὸς νεκρῶν, mais le Dieu des *vivants*, ζώντων, cherche à prouver contre les sadducéens *que les morts resuscitent*, ὅτι ἐγείρονται νεκροὶ (Matth., 22, 31—33 et passages parallèles). Paulus accorde que Jésus argumente ici subtilement, tout en prétendant que les prémisses renferment réellement la conclusion. Mais l'expression אלהי אברהם, *le dieu d'Abraham*, etc., expression devenue une formule, ne contient rien autre chose, si ce n'est que Jéhova, ayant été le dieu protecteur de ces hommes, sera à jamais le protecteur de leurs descendants. Il n'est pas question ailleurs, dans le Pentateuque, d'un rapport individuel, persistant après la mort, entre Jéhova et ces personnages; et cette expression ne pouvait recevoir une telle explication que par l'interprétation rabbinique, dans un temps où l'on voulait trouver, à tout prix, dans la loi, l'idée de l'immortalité, idée qui avait surgi dans l'intervalle, et la trouver là où elle n'était pas. Le rapport de Dieu avec Abraham, Isaac et Jacob, se rencontre aussi ailleurs, venant à l'appui de l'immortalité, dans des argumentations rabbiniques, qui, sans doute, n'ont pas été toutes modelées sur l'argumentation de Jésus (1). Si l'on examine les commentaires les plus modernes, on ne voit nulle part un aveu sans détour sur le caractère de cette argumentation de Jésus. Olshausen s'émerveille sur la profonde vérité de cette argumentation, d'où il croit pouvoir tirer, en outre, par la voie la plus

(1) Voyez Gemara Hieros. Berac. f. nasse Ben Isr. dans Schöttgen, 1, p. 5, 4, dans Lightfoot, p. 423, et R. Ma- 180.

courte 1° l'authenticité du Pentateuque, 2° sa divinité. Paulus voit, entre les lignes du texte, la force de la preuve; Fritzsche se tait. Pourquoi ces réticences? pourquoi laisser à l'auteur des *Fragments de Wolfenbüttel* le mérite d'avoir vu clair et parlé ouvertement en cette matière (1)? Quels vains spectres, quels êtres doubles fait-on d'un Moïse, d'un Jésus, si l'on suppose qu'ils ont parcouru la vie sans tenir, d'une manière vivante, aux opinions et aux faiblesses, comme aux joies et aux souffrances de leurs contemporains; si l'on suppose que, séparés de leur époque et de leur peuple, ne se mettant à leur niveau qu'extérieurement et par accommodement, ils ont vécu intérieurement et par le fait de leur nature même parmi les rangs les plus avancés de l'époque moderne et de ses connaissances? Certes, ces hommes ont un rôle plus digne, et même ils ne peuvent inspirer la sympathie et le respect, que si, luttant d'une manière véritablement humaine avec les bornes et les préjugés de leur temps, ils y ont succombé sur cent objets accessoires, excepté le seul point où chacun d'eux était destiné à faire faire un pas à l'histoire de l'humanité.

Une question de controverse sur le Messie est proposée par Jésus aux pharisiens : il s'agit de savoir jusqu'à quel point le Messie peut être à la fois le maître de David, et son fils (V. 41-46). Paulus soutient que c'est là un modèle d'explication de l'Écriture conforme au texte (2). Une pareille assertion n'excite pas un préjugé favorable pour la conformité que ces propres explications ont avec le texte. Suivant lui, Jésus, en demandant comment David, dans le 110^e psaume, peut appeler son maître le Messie, qui, d'après l'opinion générale, était plutôt son fils, a voulu faire remarquer aux pharisiens que, justement dans ce psaume, ce n'est pas David qui parle, ce n'est pas du Messie qu'il

(1) Voyez son quatrième Fragment, dans : *Lessing's 4^{tem} Beitrag*, S. 43 ff.

(2) L. J., I, b, S. 115 f.

est question, mais qu'un autre poëte parle de David comme de son maître, de sorte que ce psaume, dont l'allure est toute guerrière, n'est point messianique. Pourquoi, demande Paulus, Jésus n'aurait-il pas trouvé cette signification du psaume, puisque en soi elle est la véritable? Mais c'est d'abord la première erreur de tout ce genre d'exégèse, de penser que ce qui est vrai en soi, ou, à mieux dire, pour nous, a dû être vrai aussi jusque dans les plus petits détails pour Jésus lui-même et pour les apôtres. Comment peut-on, puisque les anciens interprètes juifs ont, pour la plupart, entendu du Messie ce psaume (1), puisque les apôtres s'en sont servis comme prédiction du Christ (Act. Ap. 2, 34 seq.: 1. Cor. 15, 25), puisque Jésus lui-même, ajoutant, d'après Matthieu et Marc, *en esprit*, ἐν πνεύματι, aux mots *David l'appelle maître*, Δαβὶδ καλεῖ αὐτὸν Κύριον, donne évidemment son approbation à l'opinion qui suppose que David porte ici la parole et parle du Messie; comment, disons-nous, peut-on trouver croyable que Jésus ait été d'une opinion opposée? Ain i. d'une part, il est certain, ce que Olshausen développe fort bien, que Jésus a attaché un sens messianique au psaume; d'autre part, il est également certain, en quoi Paulus a raison, que le psaume se rapporte originairement, non au Messie, mais à un souverain juif, David ou tout autre; en conséquence, nous voyons ici, mis dans la bouche de Jésus, un modèle d'une explication de l'Écriture qui est conforme, non pas au texte, mais au temps, ce qui, d'après ce que nous avons remarqué plus haut, ne peut pas nous surprendre. La clef de l'énigme que Jésus propose ici aux pharisiens était pour lui, sans aucun doute, dans la doctrine de la nature supérieure du Messie, soit qu'il conçût que celui qui devait se nommer à cause de cela le maître de David, pouvait en même temps s'appeler son fils à cause

(1) Voyez Wetstein sur ce passage; Hengstenberg, Christol. t. 2, S. 140 f.

Paulus lui-même, exeg. Handb., 3, 2, S. 285 f.

de sa nature humaine, soit qu'il voulût mettre de côté comme erronée l'opinion qui faisait le Messie fils de David, et par conséquent l'idée politique qui s'attachait à cette opinion du Messie (1). Mais à l'égard des pharisiens, le résultat, et peut-être aussi le dessein de Jésus, ne fut que de leur montrer qu'il était en état de retourner contre eux les difficultés qu'ils lui avaient proposées, et de les embarrasser par des questions captieuses, et avec plus de succès qu'ils ne l'avaient fait contre lui. Aussi les évangélistes placent-ils ce morceau à la fin des discussions rapportées par eux; et Matthieu ajoute la formule : *A dater de ce jour, personne n'osa plus l'interroger*, οὐδὲ ἐτόλμησέ τις ἀπ' ἐκείνης τῆς ἡμέρας ἐπερωτῆσαι αὐτὸν οὐκέτι, formule qui convient mieux ici qu'après la réponse aux Saducéens, où Luc la met (20, 40), ou après la discussion sur le plus grand commandement, où Marc l'intercale (12, 34).

Immédiatement avant ce problème proposé par Jésus aux pharisiens, les deux premiers évangélistes racontent une discussion de Jésus avec un *homme de loi*, νομικὸς, ou un *scribe*, γραμματεὺς, sur le commandement principal (Matth. 22, 34 seq.; Marc 12, 28 seq.). Matthieu rattache cette discussion à celle avec les saducéens, comme si les pharisiens avaient voulu, par leurs questions sur le commandement suprême, venger la défaite des saducéens. Or l'on sait que ces deux sectes étaient loin d'être amies; et, d'après les Actes des Apôtres (23, 7), l'une était disposée à se mettre du côté de tout ennemi qui savait se présenter comme adversaire de l'autre. Il faudra donc admettre ici la remarque de Schneckenburger (2), qui dit qu'il n'est pas rare de voir Matthieu (3, 7; 16, 1) mettre les pharisiens et les saducéens à côté les uns des autres, non pas tels qu'ils furent réellement, c'est-à-dire séparés par leurs hostilités, mais

(1) Comparez De Wette, sur ce passage.

(2) Ueber den Ursprung u. s. f. S. 45, 47.

tels qu'ils se présentaient dans le souvenir de la tradition, où les choses opposées s'appellent l'une l'autre. Matthieu sait rattacher, d'une manière plus supportable, cette conversation à la précédente, bien que ce paraisse être l'erreur des synoptiques de croire que ces discussions, groupées ensemble dans la tradition à cause de leur analogie, se soient suivies réellement, et qu'un discours ait été l'occasion d'un autre discours. Dans la teneur de ces discussions polémiques, Luc n'a pas la question sur le commandement suprême, mais il a rapporté, antérieurement dans le récit des voyages (10, 25 seq.), une narration analogue. L'opinion ordinaire est que les deux premiers évangélistes relatent une seule et même aventure, et que le troisième en relate une différente (1). Il est vrai que le récit de Luc se distingue de celui des deux autres dans plusieurs points, qui ne sont pas sans importance. La première différence est relative au temps, comme nous venons de le dire, et sans doute elle est aussi celle qui a le plus décidé les interprètes à séparer le récit de Luc de celui des deux autres. La seconde différence est dans la demande, qui porte, d'après Luc sur une règle de conduite propre à faire gagner la *vie éternelle*, ζωὴ αἰώνιος, d'après les autres sur le commandement suprême. La troisième différence concerne le sujet qui prononce les commandements les plus importants; dans les deux premiers synoptiques, c'est Jésus; dans le troisième, c'est le docteur de la loi. Enfin la dernière différence est relative à la terminaison de l'aventure: l'*homme de loi*, νομικός, voulant étaler sa justice, fait, dans Luc, une seconde question à laquelle est rattachée la parabole du Samaritain miséricordieux, tandis que, dans les deux autres, il se dit satisfait et ne demande rien de plus. Cependant, d'un autre côté, des différences considérables se montrent, même entre le récit de Matthieu et celui de Marc. La plus importante est

(1) C'est ce que disent Paulus et Olshausen sur ce passage.

dans le caractère de celui qui pose la question : chez Matthieu, il la pose pour *tenter*, πειράζων ; chez Marc, avec de bonnes intentions, et parce qu'il savait que Jésus *avait bien répondu*, καλῶς ἀπεκρίθη, aux saducéens. Paulus, il est vrai, bien qu'ailleurs (Luc 10, 25) il prenne *celui qui tente*, ἐκπειράζων, pour un faiseur d'épreuves mal intentionné, déclare qu'ici, dans Matthieu, le *tentateur*, πειράζων, ne peut être pris que dans un bon sens. Mais ce sens n'a aucun appui dans Matthieu, et n'en a que dans Marc et dans la supposition non justifiée que les deux rédacteurs n'ont pas pu être d'avis différent sur le caractère et l'intention du docteur qui interroge. Fritzsche a fait remarquer avec raison comment, ici, une conciliation de Matthieu avec Marc est impossible, soit à cause de la signification du mot *tentant*, πειράζων, soit à cause du contexte qui ne permet pas qu'une série de questions malveillantes faites par les adversaires de Jésus soit interrompue par une question bienveillante, sans que l'écrivain en donne avis. A cette différence capitale s'en joint une autre : tandis que, dans Matthieu, le docteur de l'Écriture se tait, probablement par confusion, après que Jésus lui a nommé les deux commandements, silence qui n'est pas un signe d'une position amicale vis-à-vis Jésus ; dans Marc, au contraire, non seulement il approuve Jésus par ces mots : *Maître, tu as dit la vérité*, καλῶς, διδάσκαλε, ἐπ' ἀληθείας εἶπας, mais encore il développe le dire de Jésus ; sur quoi, Jésus, remarquant *qu'il a répondu avec jugement*, ὅτι νουνεχῶς ἀπεκρίθη, le désigne comme un homme qui n'est pas loin du royaume de Dieu. Il faut encore ajouter que, tandis que, dans Matthieu, Jésus ne parle que du commandement de l'amour, il remonte, dans Marc, jusqu'à la phrase : *Écoute, Israël, le Seigneur notre Dieu est un seul Seigneur*, ἄκουε, Ἰσραὴλ, Κύριος ὁ Θεὸς ἡμῶν Κύριος εἷς ἐστι. Si donc, à cause des différences entre le récit de Luc et celui des deux autres, on croit devoir les distinguer, il faut aussi, en

raison de différences qui ne sont pas moindres, séparer Marc de Matthieu, et admettre que trois événements différents forment le fond des trois récits. Mais, supposer trois événements aussi semblables dans leur essence, est tellement difficile, que l'on se trouve ramené de nouveau à des essais de réduction; et ce qui paraît se présenter d'abord, c'est l'identification des deux récits de Matthieu et de Marc. Cependant les points de contact ne manquent pas entre Matthieu et Luc, puisque, dans les deux, l'*homme de loi*, νομικός, joue le rôle de *tentateur*, πειράζων, et qu'il se retire mal disposé par les réponses de Jésus; ils ne manquent pas, non plus, entre Luc et Marc, puisque, chez tous deux, l'indication des commandements les plus importants est suivie d'une discussion explicative, et que, dans le dialogue de Jésus avec le docteur de l'Écriture, sont intercalées des formules d'approbation telles que : *Tu as bien répondu*, ὀρθῶς ἀπεκρίθης, *tu as dit la vérité*, καλῶς ἐπ' ἀληθείας εἶπας. Il est donc évident que, réunir deux seulement de ces récits, est une demi-mesure, et qu'il faut ou les séparer tous trois, ou, si cela n'est pas possible, les réunir tous trois. Nous voyons de nouveau avec quelle liberté la légende chrétienne primitive avait coutume de modifier un thème unique; ce thème était ici, que Jésus avait signalé, comme les deux plus importants commandements de la loi mosaïque, l'amour de Dieu et celui du prochain (1).

Nous venons maintenant au grand discours contre les pharisiens, que Matthieu (ch. 23) place comme l'engagement principal après le prélude des discussions. Dans cet endroit aussi, Marc (12, 38 seq.) et Luc (20, 45 seq.) ont un discours de Jésus contre les *scribes*, γραμματεῖς, mais de quelques versets seulement. Il se peut bien, comme la critique la plus moderne en convient (2), que Jésus ait

(1) Comp. De Wette, *exeg. Handb.*, 1, 1, S. 186.

(2) Sieffert, *über den Ursprung des ersten Ev.*, S. 117 f.

trouvé, dans les circonstances d'alors, un motif de se prononcer avec plus de développement contre ces hommes; et, sans doute, de telles explications incisives ont précédé la catastrophe. Ainsi, on ne doit pas du moins mesurer le récit de Matthieu d'après ce que les deux autres synoptiques rapportent (1), d'autant plus que le discours que reproduit le premier évangéliste est en soi très bien lié. A la vérité, on trouve de nouveau dans Luc, dispersés en différents lieux et en différentes circonstances, plusieurs morceaux de ce qui est réuni dans Matthieu; et il s'ensuivrait que cette fois aussi Matthieu a confondu le fond primitif de doctrine avec des éléments analogues pris à d'autres temps (2). Mais cette conclusion ne serait autorisée qu'autant que la place qu'occupent ces fragments de discours dans Luc serait la véritable; c'est ce qu'il faut examiner immédiatement. Outre les deux versets que Luc rapporte au même endroit que Matthieu, et qui appartiennent au discours contre les pharisiens, il a placé ce qu'il a de commun avec ce discours, dans deux repas donnés par les pharisiens à Jésus, politesse dont il est le seul qui fasse mention (11, 37 seq.; 14, 1 seq.). Parmi les commentateurs actuels, il n'y a presque qu'une voix pour admirer avec combien de naturel et de fidélité Luc nous a conservé les occasions où ces discours furent primitivement prononcés (3). Le fait est que, dans le second des repas, il est assez naturel que Jésus, témoin des efforts que faisaient les invités pour avoir les premières places, en prenne occasion pour avertir de ne pas siéger au haut bout, quand ce ne serait que par des motifs de prudence; ce qui se trouve chez Matthieu et chez Marc dans le discours contre les pharisiens, et même cela est répété chez Luc lui-même sans occasion particulière et plus brièvement dans le même discours.

(1) Comparez De Wette, 1, 1, S. 189.

(2) C'est ce que dit Schulz, über das Abendmahl, S. 313 f.; Schneckenburger, über den Ursprung, S. 35.

(3) Schleiermacher, über den Lukas, S. 182, 196 f.; Olshausen, sur ce passage, et les auteurs cités dans la remarque précédente.

Il en est autrement des discours que Luc rapporte au premier repas des pharisiens. Ici, non seulement Jésus parle de prime abord de la *rapacité*, ἀρπαγή, de la *malice*, πονηρία, avec lesquelles les pharisiens remplissent leurs assiettes, et il les honore du titre d'*insensés*, ἄφρονες; mais encore il éclate, sur eux et sur les docteurs de la loi, en *malédictions*, οὐαὶ, qui se succèdent, et il les menace d'un châtimement pour tout le sang qu'eux et leurs semblables ont jamais versé. Quoiqu'on ne doive pas attendre une urbanité attique d'un docteur juif, cependant de tels discours, prononcés à table et contre des convives, durent, jugés même à la mesure orientale, paraître la plus grossière violation du droit de l'hospitalité. Schleiermacher a eu assez de finesse pour le sentir; aussi suppose-t-il que le repas se passa paisiblement; et, d'après lui, ce ne fut que quand, le repas étant fini, Jésus fut de nouveau dehors, que l'hôte exprima son étonnement de voir Jésus et ses disciples omettre l'ablution, et que Jésus répondit avec tant de vivacité (1). Mais supposer que l'écrivain n'a pas eu l'intention de décrire le repas et ce qui s'y est passé, et qu'il n'en a fait mention qu'à cause de l'enchaînement, c'est une hypothèse violente; et quand on lit : *il (Jésus) alla et se mit à table; le pharisien, voyant qu'il ne s'était pas lavé d'abord, s'en étonna..... et le Seigneur lui dit*, εἰσελθὼν δὲ ἀνέπεσεν· ὁ δὲ Φαρισαῖος ἰδὼν ἐθαύμασεν, ὅτι οὐ πρῶτον ἐβαπτίσθη... εἶπε δὲ ὁ Κύριος πρὸς αὐτὸν, il est absolument impossible d'intercaler, entre ces propositions, le temps du repas. Dans l'intention du narrateur, *il s'étonna*, ἐθαύμασεν, se rattache aussi immédiatement à *il se mit à table*, ἀνέπεσεν, que *il dit*, εἶπεν, à *il s'étonna*. Or, cela ne peut pas avoir été, si l'on ne veut pas que Jésus ait blessé de la manière la plus grossière toutes les convenances; il faut donc cesser de vanter la place qu'occupe ce discours chez Luc; et il nous reste à chercher comment il a pu venir à lui donner

(1) L. c., S. 180 f.

une position aussi peu convenable. Nous nous en rendrons compte en examinant par comparaison comment les deux autres synoptiques rapportent le scandale que causa aux pharisiens l'omission de l'ablution de la part de Jésus et de son école; à quoi ils rattachent d'autres discours que Luc, lesquels ont été examinés plus haut. Dans Matthieu (15, 1 seq.), les *scribes*, γραμματεῖς, et les *pharisiens*, Φαρισαῖοι, viennent de Jérusalem demander à Jésus pourquoi ses disciples n'observent pas la coutume de se laver avant de se mettre à table; ce qu'ils ont appris, on peut le supposer, par ouï-dire. Dans Marc (7, 1 seq.), ils voient eux-mêmes (ιδόντες) quelques uns des disciples de Jésus manger sans se laver les mains, et ils leur en font l'observation. Enfin, dans Luc, Jésus lui-même dîne, comme il a été dit, chez un pharisien, et cette occasion montre qu'il omet l'ablution. C'est évidemment une échelle : ouï-dire, voir, partager le repas. Reste seulement à demander dans quel sens la gradation s'est formée. Est-ce en descendant de Luc à Matthieu, ou en montant de Matthieu à Luc? Au point de vue de la plus récente critique touchant le premier évangile, on ne manquera pas de soutenir la première hypothèse : à savoir que le renseignement sur la scène primitive, qui était le repas, s'est perdu dans la tradition, et par conséquent ne se trouve pas dans Matthieu. Mais, indépendamment qu'on ne peut croire que les discours en question aient été tenus à table, ce n'est nullement la façon de la légende de laisser perdre une particularité aussi dramatique qu'un repas, quand une fois elle en a la possession; loin de là, elle inventera un trait pareil s'il lui fait défaut. De même que la tendance générale de la légende est de transformer les abstractions en réalités, de même elle transforme le médiat en immédiat, les ouï-dires en vues, le spectateur en acteur; et, comme le scandale que les pharisiens prenaient de Jésus se rapportait, entre autres, à des usages de table, rien n'était

plus naturel à la légende que de représenter le lieu et l'occasion où ce scandale s'était manifesté, et, à cet effet, de supposer des invitations adressées par les pharisiens à Jésus, invitations dont il est singulier que Luc parle seul, et que les deux autres synoptiques ne disent absolument rien. Cela rend suspect aussi l'autre repas pharisien; et nous trouvons ici de nouveau Luc se complaisant à créer ou à recueillir des cadres qui lui paraissent convenir aux discours de Jésus venus par la tradition; procédé bien plus éloigné de la vérité historique que celui de Matthieu, qui, sans rien ajouter de son cru, tend à rapprocher des discours prononcés en différents temps. L'échelle dont il s'agit ici doit, en raison du rapport que les synoptiques ont ordinairement entre eux, être conçue de la manière suivante : Marc, qui évidemment a eu, dans ce récit, Matthieu sous les yeux, y a introduit l'expression dramatique *ayant vu*, ἰδόντες; tandis que Luc, indépendant de l'un et de l'autre, a ajouté un *repas*, δεῖπνον, soit qu'il l'ait reçu d'une tradition plus développée, soit que son imagination plus active l'ait inventé. Outre cette place non historique, les propositions même paraissent être défigurées en partie dans Luc (11, 39—41. 49); et la phrase intercurrente de l'*homme de loi*, νομικός : *Maître, en disant cela, tu nous offenses aussi*, διδάσκαλε, ταῦτα λέγων καὶ ἡμᾶς ὑβρίζεις (11, 45), ressemble trop à une transition faite exprès pour passer des discours contre les pharisiens aux discours contre les docteurs de l'Écriture (1).

Le verset 35 de ce discours a été, en particulier, l'objet de longues discussions. Jésus y adresse à ses contemporains la menace que tout le sang innocent versé depuis Abel jusqu'à Zacharie, fils de Barachia, tué dans le sanctuaire, retombera sur leurs têtes. Le Zacharie, duquel une fin pareille est racontée (2. Paralip., 24, 20 seq.), était fils, non de Barachia, mais de Joïada; le Zacharie qui eut une mort semblable dans la

(1) Comp. De Wette, exeg. Handb., 1, 1, S. 189, 1, 2, S. 67, 76.

guerre des Juifs contre les Romains, était fils de Baruch (1); on a trouvé singulier que, si ce verset se rapportait au Zacharie, fils de Joïada, Jésus eût signalé comme le dernier un meurtre commis 850 ans av. J.-C. En raison de ces trois circonstances, on a cru voir, dans le verset 35, d'abord une prophétie, puis une confusion du meurtre de l'ancien Zacharie avec le Zacharie plus récent, et l'on s'est servi de ce dernier argument pour démontrer, concurremment avec d'autres raisonnements, la rédaction postérieure du premier évangile (2). Cependant il se peut aussi bien que le Zacharie, fils de Joïada, égorgé d'après les Paralipomènes, ait été confondu avec le prophète de même nom, qui était un fils de Barachia (3) (Zach., 1, 1. LXX; Baruch, dans Josèphe, n'est pas même le même nom que Barachia); méprise d'autant plus admissible qu'un exemple s'en trouve dans un Targum, qui dit que le Zacharie égorgé était fils d'Addo, par une confusion évidente avec le Zacharie, prophète, qui était un petit-fils d'Addo (4). Le meurtre d'un prophète, rapporté par Jérémie (26, 23), est sans doute postérieur au meurtre de Zacharie; mais, dans l'ordre des livres canoniques, Jérémie vient bien avant les Paralipomènes; or, opposer au premier meurtre raconté dans le premier livre canonique un meurtre raconté dans le dernier livre du canon, était tout-à-fait une manière de parler juive (5).

Parmi les discours de Jésus que rapporte Matthieu, nous avons examiné et comparé avec les passages parallèles tous ceux qui, ou bien ne s'étaient pas présentés à nous précédemment, ou ne se présenteront pas plus loin, soit quand nous considérerons les événements particuliers du rôle pu-

(1) Joseph., b. j., 4, 5. 4.

(2) Eichhorn, Einleitung in das N. T., 1, S. 510 ff.; Hug, Einl. in das N. T., 2, S. 10 ff.; Credner, Einl. 1, S. 207.

(3) Voyez Theile, sur Zacharie fils de Barachia, dans Winer's und Engelhardt's

neuem krit. Journal, 2, S. 401 ff.; De Wette, sur ce passage.

(4) Targum Thren, 2, 20, dans Wetstein, p. 491.

(5) Comparez De Wette sur ce passage.

blic de Jésus, soit quand nous traiterons de la passion. Il semble donc que, pour être complets, nous devrions considérer aussi en elles-mêmes les compositions où les deux autres synoptiques donnent les discours de Jésus, et partir de ce point pour les comparer avec les passages parallèles de Matthieu. Mais nous avons déjà jeté un regard de comparaison sur les discours les plus remarquables dans Luc et dans Marc ; nous avons passé en revue les paraboles qui sont particulières à ces deux évangélistes. Quant aux autres discours qu'ils ont de plus, ou nous les trouverons plus tard, ou les discussions dans lesquelles nous sommes entrés jusqu'à présent suffisent pour les faire apprécier ; en conséquence, nous nous en tenons là.

SEPTIÈME CHAPITRE.

DISCOURS DE JÉSUS DANS LE QUATRIÈME ÉVANGILE.

*

§ LXXVIII.

Conversation de Jésus avec Nicodème.

Le premier grand morceau que l'évangile de Jean nous rapporte, est la conversation de Jésus avec Nicodème (3, 1 — 21). Plus haut (2, 23 — 25), l'évangéliste avait raconté comment, pendant la première fête de Pâques visitée par Jésus depuis le commencement de sa vie publique, les *signes*, σημεῖα, qu'il avait opérés avaient déterminé beaucoup de personnes à croire en lui; mais qu'il ne s'était pas confié à elles, parce qu'il les pénétrait, c'est-à-dire sans doute, qu'il connaissait l'incertitude et l'impureté de leur croyance. En exemple, non seulement des adhérents que Jésus gagna dès lors, mais encore de la prudence avec laquelle il procédait à les examiner et à les recevoir, le quatrième évangéliste expose en détail comment Nicodème, *chef* juif, ἄρχων, appartenant à la secte pharisienne, s'adressa à lui, et comment Jésus le traita.

L'évangile de Jean est le seul qui parle de ce Nicodème, qui figure aussi (7, 50 seq.) comme défenseur de Jésus, en tant, du moins, qu'il ne veut pas qu'on le condamne sans l'entendre, et qui partage (19, 39) avec Joseph d'Arimathie le soin d'ensevelir Jésus. La critique moderne a trouvé singulier que Matthieu, avec les autres synoptiques, ne pronçât pas même une fois le nom de ce partisan remarquable de Jésus, silence qui fait que tout ce qui nous en est connu doit être puisé au quatrième évangile. Cependant, la situation par-

ticulière que Nicodème eut auprès de Jésus, et la part qu'il prit à son ensevelissement, n'auraient pas dû être plus ignorées de Matthieu que de Jean. On a donc fait immédiatement entrer ce raisonnement dans la catégorie des arguments qui doivent prouver que le premier évangile est l'œuvre, non de l'apôtre Matthieu, mais d'une tradition notablement postérieure (1). Le fait est qu'on doit être étonné que même le fond commun de la légende chrétienne primitive, où les synoptiques puisèrent, n'ait conservé aucun souvenir de ce Nicodème. Elle a consigné, dans ses livres, avec une piété touchante, les noms de tous les autres qui aidèrent à rendre les derniers honneurs au maître mis à mort, les noms d'un Joseph d'Arimathie et des deux Marie (Matth., 27, 57 — 61, et passages parallèles); comment a-t-il pu arriver qu'aucun des monuments conservés jusqu'à nous n'ait gardé le souvenir de ce Nicodème qui, étant allé le visiter de nuit, et ayant élevé la voix en sa défense, s'était distingué d'une manière si spéciale entre ceux qui prirent part à son ensevelissement? Admettra-t-on que le nom de l'homme qui s'était autant signalé dans la réalité, ait néanmoins, sans laisser de traces, disparu de la tradition évangélique ordinaire? Cela est tellement difficile à comprendre, que l'on pourrait en prendre occasion d'essayer si le contraire ne serait pas plus explicable, et si, même sans l'existence de pareils rapports entre Jésus et Nicodème, la légende ne s'en serait pas formée néanmoins, et n'aurait pas été recueillie par le rédacteur du quatrième évangile. Cependant, la disparition du nom de Nicodème hors de la tradition synoptique, quelque singulière qu'elle paraisse, n'étant pas impossible, il n'y a aucune conclusion à tirer de la présence de ce nom, contre l'authenticité et la créance du quatrième évangile.

Quant au dialogue qui suit, nous ne voulons pas nous at-

(1) Schulz, über das Abendmahl, S. 321.

tacher à faire valoir la difficulté que suscite la connaissance si exacte, chez l'évangéliste, d'un entretien nocturne, par conséquent secret et peut-être sans témoin ; nous ne voulons pas, non plus, avec l'auteur des *Probabilia*, trouver embarrassant le commencement du discours de Nicodème, et contester qu'il y ait connexion entre ce discours et la réponse de Jésus (1). La *naissance nouvelle*, γεννηθῆναι ἄνωθεν, que Jésus exige comme condition de l'entrée dans le royaume céleste, n'est pas essentiellement différente de la phrase des synoptiques : *Repentez-vous, car le royaume des cieux s'est approché*, μετανοεῖτε ἥγγικε γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν. L'image de la nouvelle naissance, de la nouvelle création était très familière aux Juifs, surtout pour exprimer la transformation d'un homme qui quittait le culte des idoles pour le culte de Jéhovah. On avait coutume de dire d'Abraham, que, dans son passage, admis par les Juifs, du service des idoles à l'adoration du vrai Dieu, il était devenu une nouvelle créature (בריה חדשה) (2); et de la même façon le prosélyte était comparé à un enfant nouveau-né, parce qu'il quittait toutes les conditions de son existence précédente (3). Cette manière de parler était usuelle dès lors parmi les Juifs ; c'est ce que prouve l'assurance avec laquelle Paul (2. Cor. 5, 17. Gal. 6, 15) applique, comme ne demandant aucune explication, la locution : *création nouvelle*, καινὴ κτίσις, à ceux qui sont véritablement passés au Christ. Si donc Jésus exigeait même des Juifs, pour condition de leur admission dans le royaume messianique, la *naissance nouvelle*, γεννηθῆναι ἄνωθεν, dont ils faisaient un attribut des païens convertis au culte de Jéhovah, Nicodème pouvait s'étonner de cette exigence ; car l'Israélite,

(1) S. 44. Comparez au contraire De Wette, sur ce passage ; Neander, L. J. Chr. S. 399.

(2) Bereschith R. sect. 39. f. 38, 2. Bammidbar R. sect. 11 f. 211, 2. Tanchuma f. 5, 2, dans Schöttgen, 1,

p. 704. On trouve sur Moïse quelque chose de semblable, pris à Schemoth R. *ibid.*

(3) Jevamoth f. 61, 1. 92, 1 ; dans Lightfoot, p. 984.

en tant qu'Israélite, croyait avoir sur ce royaume un droit sans condition. Aussi a-t-on voulu trouver réellement ce sens dans la question de Nicodème, V. 4 (1). Mais il ne demande pas : *Comment dis-tu qu'un Juif ou qu'un fils d'Abraham est astreint à une naissance nouvelle*; ce qui le surprend, c'est que Jésus paraisse supposer qu'un homme, et un homme âgé, γέρων ὢν, puisse rentrer dans le ventre de sa mère et être engendré de nouveau, εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς εἰσελθεῖν καὶ γεννηθῆναι. Ainsi il est étonné, non qu'on attribue à un Juif la renaissance spirituelle, mais qu'on attribue à un homme une renaissance corporelle. Or, comment un Oriental qui devait être habitué à la langue figurée en général, comment un Juif à qui l'image de la naissance nouvelle en particulier devait être familière, comment un maître d'Israël, διδάσκαλος τοῦ Ἰσραὴλ, chez qui on ne peut pas attribuer, comme chez les Apôtres (par exemple dans Matthieu 15, 15 seq.; 16, 7), la méprise sur le langage métaphorique au défaut de culture, comment, disons-nous, Nicodème a-t-il pu entendre au propre l'expression de la naissance nouvelle? c'est de quoi les interprètes des camps les plus opposés se sont toujours beaucoup étonnés, comme au reste Jésus lui-même, V. 10. Aussi les uns supposent que le Pharisien avait très bien compris Jésus, mais qu'il avait voulu seulement, par sa question, s'assurer si Jésus savait aussi transformer en idées claires une proposition figurée (2); mais le fait est que Jésus le traita, non comme un homme qui feignait, mais comme un homme qui ignorait véritablement, οὐ γινώσκοντα (V. 10). Les autres tournent la question ainsi qu'il suit : Tu ne peux pas entendre au sens matériel ce que tu dis, parce que cela serait impossible; comment donc faut-il l'entendre (3)? Loin de signifier cela, la question signifie

(1) Par exemple Knapp, Scripta var. arg. 1, p. 183 seq.; de même Neander, L. J. Chr., S. 399 f.

(2) Paulus, Comm. 4, S. 183. L. J., 1, 2, S. 176.

(3) Lücke et Tholuck sur ce passage.

au contraire : je ne puis comprendre ce que tu dis, que d'une renaissance corporelle, or, comment une telle renaissance est-elle possible ? Ainsi subsiste la surprise qu'excite une pareille ignorance du docteur juif, surprise qui doit encore s'accroître, quand on voit, même après l'explication développée de Jésus (V. 5—8) qui dit que la nouvelle naissance exigée par lui est une *naissance spirituelle*, γεννηθῆναι ἐκ τοῦ πνεύματος, Nicodème en rester au même point, et, l'esprit aussi fermé que jamais, demander (V. 9), comme s'il n'avait pas écouté l'explication de Jésus : *comment cela peut-il se faire*, πῶς δύναται ταῦτα γενέσθαι ? Cette dernière difficulté accable tellement Lücke, que, contre son tact exégétique ordinaire, il fait ce que d'autres interprètes avaient déjà fait pour le commencement du dialogue, c'est-à-dire que, suivant lui, c'est la nécessité soutenue par Jésus de la renaissance, même pour les Israélites, qui continue à empêcher Nicodème de comprendre. Mais, si cela était, la question de Nicodème devrait être relative à la nécessité, non à la possibilité, et au lieu de demander : *comment cela peut-il se faire ?* il devrait demander : *comment cela doit-il se faire ?* Si donc la méprise incompréhensible d'un docteur juif subsiste, notre étonnement se changera en un soupçon très précis, du moment que nous verrons, dans le narrateur, un intérêt à se figurer et à décrire l'homme qui s'entretenait ici avec Jésus, comme plus simple qu'il n'était réellement. Rappelons-nous d'abord l'intérêt général que toute narration attache aux contrastes ; ce qui la décide facilement, quand, dans un dialogue qu'elle doit rapporter, l'un enseigne et l'autre est enseigné, à faire, dans ce dialogue, une opposition entre la sagesse de l'un et la simplicité de l'autre. En outre, nous devons songer quelle satisfaction c'était pour un cœur chrétien de cette époque de placer un *maître d'Israël*, διδάσκαλος τοῦ Ἰσραὴλ, dans la position d'un homme inintelligent, à côté du docteur des chrétiens.

Enfin, c'est, comme nous le verrons bientôt plus en détail, la manière constante du quatrième évangile, de former, dans les conversations de Jésus, le noeud et le progrès de la discussion, en faisant entendre charnellement par les interlocuteurs les discours figurés que Jésus entendait spirituellement (1).

En répondant à la seconde question de Nicodème, Jésus parle presque complètement le langage du Prologue de Jean (V. 11—13) (2). Il en résulte la question de savoir si l'évangéliste a emprunté à Jésus cette manière de parler, ou s'il lui a prêté la sienne. Des recherches précédentes (3) ont montré qu'il fallait se décider pour le second membre de cette alternative. Mais cela ne concerne immédiatement que la forme; quant au fond, l'analogie avec des idées de Philon ne suffit pas pour permettre de conclure (4) que l'auteur ait mis, dans la bouche de Jésus, sa doctrine alexandrine sur le Verbe. Car, d'un côté, les expressions *ce que nous savons, nous le disons*, etc., ὁ οἶδαμεν, λαλοῦμεν κ. τ. λ., et *personne n'est monté au ciel*, etc., οὐδεὶς ἀναβέβηκεν κ. τ. λ. trouvent une analogie dans l'expression de Matthieu : *personne ne connaît le père*, etc., οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν πατέρα κ. τ. λ. (11, 27); et, d'un autre côté, l'apôtre Paul lui-même, ainsi qu'on l'a vu plus haut, a des notions sur la préexistence céleste du Messie, qui est ici supposée.

(1) Comparez De Wette, exeg. Hdb. 1, 3. S. 42.

(2) 3, 11 : Nous rendons témoignage de ce que nous avons vu, et vous ne recevez pas notre témoignage. 13 : Personne n'est monté au ciel, si ce n'est celui qui est descendu du ciel, savoir : le fils de l'homme qui est dans le ciel. 3, 11 : ὃ ἐώρακαμεν μαρτυροῦμεν· καὶ τὴν μαρτυρίαν ἡμεῖς οὐ λαμβάνετε. 13 : καὶ οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν, εἰ μὴ ὃ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβὰς, ὃ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. ὃ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ.

(3) Plus haut § XLIV.

(4) Comme le fait l'auteur des Probabilia, §, 46.]

1, 18 : Personne ne vit jamais Dieu ; le fils unique, qui est dans le sein du père, l'a fait connaître.

11 : ... et les siens ne l'ont pas reçu. 1, 18 : θεὸν οὐδεὶς ἐώρακε πώποτε· ὁ μονογενὴς υἱὸς, ὃς ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.

11 : ... καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον.

Jésus passe (V. 14 et 15) des *choses* plus faciles de la terre, ἐπιγείους, c'est-à-dire les communications sur la renaissance, aux choses plus difficiles du ciel, ἐπουρανίους, c'est-à-dire la notion de la destination du Messie à une mort expiatoire. Le fils de l'homme, dit-il, doit être élevé, ὑψωθῆναι, ce qui, dans le langage de Jean, signifie la mort sur la croix, avec une allusion à l'élévation en signe de glorification (1). Cette élévation est comparée à celle du serpent d'airain (4. Mos. 21, 8. 9), et elle doit produire le même résultat salutaire. Ici plusieurs questions se pressent : est-il croyable que Jésus, dès lors, au commencement de sa vie publique, ait prévu, non seulement sa mort violente, mais encore la forme particulière de cette mort sur la croix, et que, long-temps avant d'instruire ses disciples de ce point, il en ait fait une communication particulière à un Pharisien ? Peut-on trouver conforme à la sagesse qui présidait à l'enseignement de Jésus, qu'il ait justement choisi Nicodème pour cette ouverture ? Lücke lui-même se demande, sous forme d'objection, pourquoi, Nicodème n'entendant pas ce qui était plus facile, Jésus l'a tourmenté avec ce qui était plus difficile. et précisément avec le mystère de la mort du Messie, qui était encore si éloignée. Il répond qu'il a été parfaitement conforme à la sagesse de Jésus de promulguer, aussitôt que possible, la souffrance qui lui était imposée par Dieu, parce que rien n'était plus propre à renverser de fausses espérances sensuelles. Mais plus ses contemporains, à cause de leurs espérances sensuelles, étaient éloignés de penser à la mort du Messie, plus Jésus, s'il voulait propager cette pensée, devait l'exprimer avec clarté et précision, et non la renfermer dans une métaphore énigmatique, sans être même sûr que Nicodème la comprendrait (2). Nicodème, répond Lücke, était un esprit ouvert à l'instruction, duquel on pouvait bien attendre quel-

(1) Comparez Lücke, 1, S. 470.

(2) Voyez De Wette, sur ce passage.

que chose ; mais , justement dans cette conversation , ne comprenant pas les *choses de la terre* , il s'était montré encore moins propre à comprendre les *choses du ciel* , et Jésus même désespéra (V. 12) de les lui faire comprendre. En ajoutant, remarque enfin Lücke, à des doctrines faciles qui n'avaient pas été comprises, des doctrines plus difficiles et moins intelligibles, Jésus voulut aiguillonner les esprits, afin d'éveiller leur attention et de les porter davantage à méditer. Mais ce n'est pas aiguillonner, c'est jeter dans la confusion, que de présenter à un individu qui ne peut arriver à comprendre la métaphore connue de la renaissance, la comparaison inouïe du Messie avec le serpent d'airain, que d'en tirer l'induction de sa mort, et de réunir immédiatement cette idée avec les idées juives (1). Les exemples d'un tel procédé, suivi par Jésus, que Lücke rapporte, sont tous pris au quatrième évangile lui-même, et l'on fait un cercle vicieux quand on les invoque pour prouver qu'en cet endroit le quatrième évangile reproduit exactement le mode d'instruire de Jésus. Jésus procède tout autrement dans les trois premiers évangiles : quand il est dit, dans ces évangiles, que les disciples ne comprennent pas, Jésus, à moins qu'il ne s'interrompe complètement ou que les rédacteurs n'accumulent des discours figurés par un rapprochement évidemment non historique, s'arrête avec une constance véritablement pédagogique sur le point difficile, jusqu'à ce qu'il l'ait éclairci, et ce n'est qu'alors qu'il arrive, et toujours pas à pas, à des instructions ultérieures (par exemple, Matth. 13, 10 seq. 36 seq.; 15, 16; 16, 8 seq.) (2). C'est

(1) Comparez Bretschneider, l. c.

(2) De Wette cite comme exemples d'une semblable manière d'instruire de Jésus dans les évangiles synoptiques : Matthieu, 19, 31; 20, 32 seq. Mais ces deux cas sont de toute autre nature que ceux qui, dans Jean, font difficulté; chez les synoptiques, il ne s'agit pas d'un dé-

fant d'intelligence en présence duquel Jésus, ce qui nous paraîtrait très singulier, au lieu de se mettre à la portée d'un faible entendement, s'élèverait à une hauteur où il serait encore moins possible de le suivre. Il s'agit, au contraire, d'une trop haute estime que, d'un côté le jeune homme riche, de l'autre

là la méthode d'un sage maître ; au contraire, la manière qui saute d'un objet à un autre, qui surcharge l'esprit et le tend outre mesure, manière suivant laquelle le quatrième évangéliste le fait parler, ne peut s'expliquer que par l'intérêt d'un écrivain qui croit produire le plus d'impression si, exagérant l'opposition qui se trouve tout d'abord entre la sagesse du maître et l'inintelligence de l'élève, il dépeint le second répondant par des questions inintelligentes à ce qu'il y a de plus facile, et le premier partant de là pour accumuler ce qu'il y a de plus difficile et pour lui faire perdre ainsi toute faculté de penser.

A partir du verset 16, ceux mêmes des commentateurs qui d'ordinaire ont des prétentions dans ces matières, perdent maintenant la croyance que ce qui suit ait pu être dit par Jésus, comme le rapporte l'évangéliste ; c'est ce que, non seulement Paulus, mais encore Olshausen expliquent en relatant avec soin les motifs. En effet, dès lors tout rapport particulier entre le discours et Nicodème disparaît, et là commence une exposition générale de la destination du fils l'homme à faire le bonheur du monde, et des effets de l'incrédulité, qui anéantit les fruits de cette bénédiction ; pensées exprimées en partie sous une forme qui, d'un côté, semble une réminiscence du Prologue de l'évangéliste, et, d'autre côté, a des analogies frappantes avec des passages de la première Lettre de Jean (1). Particulièrement l'expres-

les fils de Zébédée font de leur importance pour la cause de Jésus, sentiment que Jésus rabat aussitôt, avec une pleine raison, par le brusque contraste d'exigences plus élevées. La manière de procéder de Jésus, dans la conversation avec Nicodème, ne pourrait se comparer avec les exemples pris chez les synoptiques que dans le cas où Nicodème aurait trop estimé sa pénétration, comme le jeune homme riche et les deux fils de Zébédée avaient trop estimé leurs services, et où Jésus l'aurait convaincu de son ignorance, en prenant un soudain essor vers des régions supérieures.

(1) 3, 19 : Et cette condamnation, c'est que la lumière est venue dans le monde, et que les hommes ont mieux aimé les ténèbres que la lumière.

3, 16 : Car Dieu a tellement aimé le

1, 9 : Celui-là était la vraie lumière qui est venue dans le monde pour éclairer tous les hommes. 5 : Or, la lumière luit dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont point reçue.

sion *le fils unique*, ὁ μονογενὴς υἱός, qui, à diverses reprises, est prêtée à Jésus (V. 16 et 18) en désignation de sa propre personne, ne lui est prêtée nulle part ailleurs, même dans le quatrième évangile; mais elle n'en est que d'autant plus positivement une expression favorite de l'évangéliste (1, 14. 18) et de l'auteur des Lettres (1. Joh. 4, 9). En outre, dans le reste, bien des choses sont représentées comme passées, qui, au temps du dialogue, étaient encore à venir. Mais, quand même le verbe *il donna*, ἔδωκεν (V. 16) signifierait, non la destination à la mort, mais la mission dans le monde, l'expression *les hommes ont aimé les ténèbres*, ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι τὸ σκότος, et l'expression *leurs œuvres étaient mauvaises*, ἦν πονηρὰ αὐτῶν τὰ ἔργα (V. 19), sont, comme Lücke aussi le remarque, telles qu'on ne pouvait les employer qu'autant que le triomphe des ténèbres s'était réalisé par le rejet et l'exécution de Jésus; par conséquent elles appartiennent au point de vue de l'évangéliste, qui écrivait postérieurement, non à celui de Jésus, placé sur le seuil de sa vie publique. En outre, tout ce prétendu discours de Jésus avec la troisième personne, continuellement employée pour le désigner, avec les termes dogmatiques de *fils unique*, μονογενὴς, de *lumière*, φῶς, etc., sous lesquels Jésus y est considéré, avec l'aperçu général de la crise produite par l'arrivée de Jésus et du résultat de la crise, tout ce discours, disons-nous, est trop détaillé, il est trop objectif, c'est-à-

monde qu'il a donné son fils unique, afin que quiconque croit en lui ne périsse point, mais qu'il vive éternellement.

3, 19 : Αὕτη δὲ ἐστὶν ἡ κρίσις, ὅτι τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον, καὶ ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον τὸ σκότος, ἢ τὸ φῶς.

5, 16 : οὕτω γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ, ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν, μὴ ἀπόληται, ἀλλ' ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον.

1. Joh. 4, 9 : Ce qui manifeste l'amour de Dieu pour nous, c'est qu'il a envoyé son fils dans le monde, afin que nous vivions par lui.

1. 9 : ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, τὸ φωτίζον πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον. 5 : Καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.

1. Joh. 4, 9 : ἐν τούτῳ ἐφανέρωθη ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐν ἡμῖν, ὅτι τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἀπέστειλεν ὁ θεὸς εἰς τὸν κόσμον, ἵνα ζήσωμεν δι' αὐτοῦ.

dire porte trop l'empreinte de l'écrivain pour que nous puissions croire y entendre les propres paroles de Jésus. Jésus n'a pu ainsi s'exprimer; il n'y a qu'un tiers qui ait pu s'exprimer de la sorte sur Jésus. Nous avons donc ici un second exemple de ce que nous avons déjà remarqué au sujet d'un discours attribué à Jean-Baptiste. Jésus ne porte la parole que jusqu'au verset 16, et il faut admettre que, à partir de là, l'évangéliste intercale ses propres réflexions dogmatiques (1). Mais ici, pas plus que dans le passage relatif à Jean-Baptiste, il ne se trouve, dans le texte, aucune indication de ce changement; loin de là, la particule *car*, γὰρ (V. 16), qui sert de liaison, paraît désigner une continuation du même discours; or, un écrivain, et en particulier l'auteur du quatrième évangile (comparez 7, 39; 11, 51 seq.; 12, 16. 33. 37 seq.), n'intercale pas ainsi ses propres observations; ce serait vouloir causer, à dessein, des malentendus. Si donc il demeure simultanément certain que l'évangéliste attribue, à partir du verset 16, les paroles à Jésus, et que cependant Jésus ne peut pas avoir ainsi parlé, nous serons obligés d'avouer avec De Wette que l'évangéliste, après avoir déjà prêté parfois ses propres expressions à Jésus, prend encore plus de libertés de ce genre à partir du verset 16 (2).

Ainsi, dès cette première épreuve, le quatrième évangile, si nous le comparons avec ce que nous avons déjà vu sur le chapitre 3, v. 22 seq., et le chapitre 4, v. 1 seq., nous a présenté toutes les particularités principales de sa manière de

(1) C'est ce que disent Paulus et Olshausen sur ce passage.

(2) Exeget Handb., 1, 3, S. 48. Tholuck (Glaubwürdigkeit, S. 335) cite, comme exemples d'une semblable fusion insensible d'un discours étranger cité, avec le discours propre de l'écrivain, Gal. 2, 14 seq., Eusèbe H. E. 3, 1, 39, et Jérôme, Comm. in Jes. 53. Mais une lettre, un

commentaire, un livre historique où la critique et le raisonnement interviennent, sont quelque chose de différent d'un récit historique tel que les évangiles. Dans les ouvrages de la première espèce, le lecteur s'attend à entendre raisonner l'auteur, et, par conséquent, une fois qu'un discours étranger est intercalé, il doit être préparé, à la moins

rapporter les discours de Jésus. Il aime à les faire commencer en forme de dialogue, et le mobile de ce dialogue est le contraste tranché entre le sens spirituel des discours de Jésus et leur conception charnelle par les interlocuteurs; mais, la plupart du temps, le dialogue se change en un discours suivi, dans lequel l'écrivain confond la personne de Jésus avec la sienne, et où il lui arrive non rarement de faire tenir à Jésus sur lui-même un langage qui n'a pu être tenu que par Jean sur Jésus. Nous n'avons donc pas à demander à Jean, au sujet de la reproduction des discours de Jésus, le même caractère objectif, c'est-à-dire la même absence d'intervention personnelle, qu'aux synoptiques, qui ne pèchent parfois contre l'histoire qu'en plaçant faussement et en réunissant mal à propos des fragments isolés de harangue (1).

§ LXXIX.

Les discours de Jésus dans l'évangile de Jean, 5 — 12.

Dans le cinquième chapitre de l'évangile de Jean, un discours assez long (V. 19—47) se rattache à une guérison opérée par Jésus un jour de sabbat. Tout d'abord, la manière dont Jésus (V. 17) se défend d'avoir fait quelque chose un jour de sabbat est digne de remarque, parce qu'elle diffère de la manière de se défendre qui lui est attribuée dans les trois premiers évangiles. Ces derniers rapportent trois arguments : celui de David, qui mangea les pains de proposition, à quoi se rattache ce qui est dit aussi dans Jean (7, 23) du travail des prêtres dans le Temple les jours de sabbat

dre suspension, à voir l'auteur lui-même reprendre la parole. Il en est tout autrement d'un écrit comme le quatrième évangile. Le Prologue seul est de raisonnement; aussi est-il tout-à-fait naturel que, après la brève citation d'un discours étranger, V. 15, l'auteur reprenne la parole sans plus de détails, V. 16. Mais, une fois qu'il s'est lancé dans la narration,

dont le but est de reproduire ce qui a été dit et ce qui a été fait, on doit nécessairement considérer tout discours qui se rattache au discours d'un autre sans distinction manifeste (par exemple 12, 37), comme la continuation même de ce discours étranger.

(1) De Wette, l. c., S. 8 f.

(Matth., 12, 3 et parallèles) ; puis vient l'argument de l'animal domestique qui tombe dans le puits (Matth., 12, 11 et parallèles) , ou qui est mené à l'abreuvoir (Luc 13, 15) ; ce sont tous arguments de pratique populaire. Au contraire, suivant le quatrième évangile, Jésus tire des arguments de l'activité de Dieu jamais interrompue ; et l'évangéliste, en lui faisant dire : *le Père agit continuellement*, ὁ πατήρ ἕως ἄρτι ἐργάζεται, rappelle ce principe métaphysique des Alexandrins : *Dieu ne cesse jamais d'agir*, ποιῶν ὁ Θεὸς οὐδέποτε παύεται (1). Cependant, l'on ne pourrait pas soutenir que de pareilles pensées n'eussent pas été aussi voisines du sentiment religieux de Jésus que de celui de l'évangéliste. Tandis que, dans les synoptiques, les guérisons opérées le jour du sabbat servent ordinairement, pour l'instruction du peuple, d'occasion à des explications plus étendues sur la nature et la destination de ce jour, le discours, chez Jean, se tourne, dans ces cas, vers ce qui fait le thème essentiel de son évangile, c'est-à-dire la personne du Christ et son rapport avec le père ; tournure dont la répétition fréquente a fait que les adversaires du quatrième évangile l'ont accusé, non sans apparence, d'une tendance uniquement théorique et toute dirigée vers la glorification de Jésus ; mais cette tendance peut aussi bien être le produit de l'omission de la plupart des discours pratiques que de l'amplification et de l'invention de discours théoriques.

Il ne se trouve, dans la teneur du reste du discours, rien qui fasse difficulté, rien que Jésus n'eût pu dire lui-même, puisque l'évangéliste rapporte, dans le meilleur enchaînement, des choses, telles que la résurrection des morts et le jugement, que, d'une part, les Juifs attendaient du Messie, et que, d'autre part, d'après les synoptiques aussi, Jésus s'est attribuées. Mais la difficulté n'en est que plus grande au sujet de la forme et de l'expression que Jésus est supposé avoir données à tout cela ; en

(1) Philon, Opp. ed. Mang., 1, 44, dans Gfrörer, 1, S. 122.

effet, ce discours, surtout dans sa seconde moitié (à partir du verset 31), est tout rempli des analogies les plus exactes, soit avec la première Lettre de Jean, soit avec les passages de l'évangile dans lesquels l'auteur ou Jean-Baptiste porte la parole (1). Pour expliquer la première analogie, il faudrait

(1) Joh. 5, 20 : Car le père aime le fils et lui montre tout ce qu'il fait. Ο' γὰρ πατήρ φιλεῖ τὸν υἱὸν, καὶ πάντα δείκνυσιν αὐτῷ ἃ αὐτὸς ποιεῖ.

24 : Quiconque écoute ma parole.... est déjà passé de la mort à la vie. Ο' τὸν λόγον μου ἀκούων... μεταβίβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν.

32 : Je sais que le témoignage qu'il me rend est véritable. Καὶ οἶδα ὅτι ἀληθείης ἐστὶν ἡ μαρτυρία ἣν μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ.

34 : Ce n'est pas que pour moi j'aie besoin du témoignage des hommes. 36 : J'ai un témoignage plus grand que celui de Jean. 37 : Et le père qui m'a envoyé a lui-même rendu témoignage de moi. 34 : Ἐγὼ δὲ οὐ παρὰ ἀνθρώπου τὴν μαρτυρίαν λαμβάνω. 36 : Ἐγὼ δὲ ἔχω μαρτυρίαν μείζων τοῦ Ἰωάννου. 37 : Καὶ ὁ πέμψας με πατήρ αὐτὸς μεμαρτύρηκε περὶ ἐμοῦ.

37 : Vous n'avez jamais entendu sa voix ni vu sa face. Οὔτε τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκηκόατε πώποτε, οὔτε τὸ εἶδος αὐτοῦ ἑώρακατε.

38 : Et même vous n'avez fait aucune attention à sa parole. Καὶ τὸν λόγον αὐτοῦ οὐκ ἔχετε μένοντα ἐν ὑμῖν.

40 : Cependant vous ne voulez pas venir à moi pour avoir la vie. Καὶ οὐ θέλετε ἐλθεῖν πρός με ἵνα ζωὴν ἔχητε.

42 : Il n'y a en vous aucun amour pour Dieu. Ὅτι τὴν ἀγάπην τοῦ Θεοῦ οὐκ ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς.

44. Comment pourriez-vous croire, vous qui n'aimez qu'à recevoir de la gloire les uns des autres, et qui ne faites nul cas de celle qui vient de Dieu seul ? Πῶς δύνασθε ὑμεῖς πιστεῦειν δόξαν παρὰ ἀλλήλων λαμβάνοντες, καὶ τὴν δόξαν τὴν παρὰ τοῦ μόνου Θεοῦ οὐ ζητεῖτε;

Joh. 3, 35 (Jean-Baptiste) : Le père aime le fils et lui a mis toutes choses entre les mains. Ο' γὰρ πατήρ ἀγαπᾷ τὸν υἱὸν καὶ πάντα δίδωκεν ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ.

1. Joh. 3, 14 : Nous savons que nous sommes passés de la mort à la vie. Ἡμεῖς οἶδαμεν ὅτι μεταβιβήκαμεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν.

Joh. 19, 35 : Son témoignage est véritable, et il sait qu'il dit la vérité. Καὶ ἀληθινή ἐστὶν αὐτοῦ ἡ μαρτυρία, χάριτος οἶδεν, ὅτι ἀληθῆ λέγει. Comparez 21, 24; 1. Joh. 3, 12.

1. Joh. 5, 9 : Si nous prenons le témoignage des hommes, le témoignage de Dieu est plus grand, car c'est le témoignage de Dieu qui a parlé pour son fils. Εἰ τὴν μαρτυρίαν τῶν ἀνθρώπων λαμβάνομεν, ἡ μαρτυρία τοῦ Θεοῦ μείζων ἐστίν· ὅτι αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία τοῦ Θεοῦ, ἣν μεμαρτύρηκε περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.

Joh. 1, 18 : Personne n'a jamais vu Dieu. Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε. Comparez 1 Joh. 4, 12.

1. Joh. 1, 10 : Et vous n'avez pas fait attention à sa parole. Καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἐν ὑμῖν.

1. Joh. 5, 12 : Celui qui n'a pas le fils de Dieu n'a pas la vie. Ο' μὴ ἔχων τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ ζωὴν οὐκ ἔχει.

1. Joh. 2, 15 : L'amour du père n'est pas en lui. Οὐκ ἔστιν ἡ ἀγάπη τοῦ πατρὸς ἐν αὐτῷ.

Joh. 11, 43 : Ils aimèrent mieux la gloire des hommes que la gloire de Dieu. Ἠγάπησαν γὰρ τὴν δόξαν τῶν ἀνθρώπων μᾶλλον ἢπερ τὴν δόξαν τοῦ Θεοῦ.

admettre que l'évangéliste a complètement modelé sa manière de s'exprimer sur celle de Jésus ; sans doute, cela est possible, et on ne peut le nier ; mais une pareille imitation ne s'observe d'ordinaire que chez les esprits qui n'ont rien en propre, et certainement le quatrième évangéliste n'est pas un esprit de cette espèce. De plus, comme, chez les autres évangélistes, Jésus parle d'un ton et d'un style tout différents, il faudrait admettre, s'il avait parlé comme Jean le rapporte, que la manière que les synoptiques lui attribuent est de leur création. Or, ce qui prouve que cette manière n'est pas du moins l'œuvre des évangélistes, c'est qu'ils sont très peu maîtres de leur matière. Quant à la légende, elle ne peut, non plus, avoir composé la plus grande partie de ces discours, non seulement à cause de leur caractère tout-à-fait original, mais encore à cause de l'empreinte du temps et des lieux dont ils sont marqués. Au contraire, le quatrième évangéliste, en raison de la facilité avec laquelle il domine cette matière, excite le soupçon d'être pour beaucoup dans la composition des discours ; et, outre ce qui a été cité précédemment, certaines idées et locutions favorites, telles que celle-ci : le père *montre au fils tout ce qu'il fait*, πάντα δείκνυσι τῷ υἱῷ ὁ αὐτός ποιεῖ (1), indiquent des sources plutôt grecques que palestines. Mais la raison capitale, c'est que Jean-Baptiste, comme nous l'avons vu plus haut, s'exprime, dans cet évangile, de la même façon que l'auteur lui-même et que Jésus. Or, l'on ne peut croire que Jean-Baptiste, qui commença son rôle dès avant Jésus, et dont le caractère est fortement dessiné, ait, outre l'évangéliste, modelé textuellement ses expressions sur celles de Jésus. Il ne reste donc que deux alternatives : ou Jean-Baptiste a imposé sa manière de parler aussi bien à Jésus qu'à l'évangéliste, qu'on suppose avoir été aussi son disciple ; ou l'évangéliste a modelé, sur sa propre manière, le langage

(1) Voyez le passage de Philon, de *linguarum confusione*, comparé par Gfrörer, 1, S. 194.

aussi bien de Jean-Baptiste que de Jésus. La première alternative sera refusée par les orthodoxes à cause de la nature supérieure qui est en Christ ; et nous la refuserons aussi , par cette raison du moins que Jésus paraît avoir, à côté de Jean-Baptiste, une position tout-à-fait originale. Ajoutons que le style de Jean l'évangéliste est beaucoup trop tendre et trop mystique pour Jean-Baptiste , tel que nous le connaissons d'ailleurs. Il ne reste donc plus que la seconde alternative , à savoir que l'évangéliste a prêté son langage aussi bien à Jésus qu'à Jean-Baptiste ; explication qui , en soi , bien plus naturelle que la précédente , s'appuie sur une foule d'exemples pris à tous les historiens possibles. Si donc la forme de ce discours doit être attribuée à l'évangéliste , il se pourrait que le fond appartint à Jésus ; mais dans quelles limites lui appartiendrait-il , c'est ce que nous ne sommes pas en état d'apprécier, attendu que, par des exemples, nous savons que le quatrième évangéliste, dans des occasions commodes, exprime, d'une manière passablement libre, ses propres réflexions sous forme de discours de Jésus.

Dans le discours du chapitre 6 , Jésus se représente ou plutôt représente son père comme celui qui donne la manne spirituelle (V. 27 et suiv.) ; cela a de l'analogie avec l'attente juive, citée plus haut, d'après laquelle le second *Goel* donnerait la manne comme le premier (1), et avec l'invitation de la Sagesse dans les Proverbes : *venez , mangez de mes pains* , ἔλθετε , φάγετε τῶν ἐμῶν ἄρτων (9 , 5) ; ce qu'il ajoute immédiatement , à savoir qu'il est le *pain vivant descendu du ciel* , ἄρτος ὁ ζῶν ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς (V. 35 , seq.) , est extrêmement voisin de cette expression tirée des Proverbes ; aussi la ressemblance avec la phrase de Philon sur le *Verbe divin* , λόγος θεῖος , qui , d'après le philosophe juif , est *ce qui nourrit l'âme* , τὸ τρέφον τὴν ψυχὴν (2), ne

(1) Voyez plus haut, § XIV.

(2) De profugis, Opp. Mang. , 1, p.

566, dans Gfrörer, 1, S. 302. Il est dit plus loin du *verbe* , λόγος : De lui coulent

suffit pas pour autoriser à penser que nous n'avons ici que les paroles de l'évangéliste. La difficulté est plus grande dans le verset 51 : Jésus y représente sa chair comme le pain céleste qu'il donnera pour le salut du monde ; *manger la chair du fils de l'homme*, φαγεῖν τὴν σάρκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, et *boire son sang*, πιεῖν τὸ αἷμα αὐτοῦ, y est représenté comme l'unique moyen d'arriver à la *vie éternelle*, ζωὴ αἰώνιος. La ressemblance de ces expressions avec les paroles que Jésus, d'après les synoptiques et Paul, prononça en établissant la cène, a décidé les anciens interprètes à considérer ce passage comme une allusion à la cène qui devait être fondée (1). L'objection principale contre cette explication est que, alors, avant la fondation de la cène, une pareille allusion aurait été complètement inintelligible (2). Le fait est que ce discours, quelque sens qu'il ait eu, demeura inintelligible aux auditeurs, d'après le récit même du quatrième évangile. Jésus, dans cet évangile, ne s'occupe pas beaucoup de l'impossibilité d'être compris ; en conséquence, il n'y a pas, en cette impossibilité, de raison pour trouver invraisemblable une explication qui possède un point d'appui dans l'analogie avec les paroles de l'établissement de la cène ; analogie qui a arraché à l'un des critiques les plus modernes l'aveu que, si Jésus, en parlant ainsi, n'a pas songé à la cène, Jean, en choisissant et en reproduisant ces discours de Jésus, y a songé et y a trouvé une allusion anticipée (3). Cependant il est difficile de croire qu'il ait rapporté les discours de Jésus sans y rien changer ; le choix des expressions *manger la chair*, etc., ne peut s'expliquer d'une manière satisfaisante que par une allusion à la cène, et, sans aucun doute, nous les devons à l'évangéliste seul. Une

éternellement toute instruction et toute sagesse, ἀπ' οὗ πάντων παιδείαι καὶ σοφίαι πρέουσιν αἰνναοί. Cela peut être comparé avec Jean 4. 14 ; 6, 35 ; 7, 38.

(1) Voyez Lücke, Histoire de l'expli-

cation de ce passage, dans : Comm. 2, Anhang B, S. 727 ff.

(2) Schulz, die Lehre vom Abendmahl, S. 161 ; Lücke, l. c., S. 113.

(3) Hase, L. J., § 99.

fois qu'il avait dit que Jésus s'était désigné comme *le pain de la vie*, ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς, comment n'aurait-il pas songé au *pain* qui, dans la communauté chrétienne, avait coutume d'être mangé comme le corps du Christ, en même temps qu'un breuvage était bu comme son sang (1) ?

Le discours ici considéré a la forme du dialogue, et il porte complètement le type particulier que le dialogue a chez Jean, à savoir, que des discours que l'orateur entend spirituellement sont entendus charnellement par les interlocuteurs. D'abord, les Juifs pensent (V. 34), tout comme plus haut la Samaritaine au sujet de l'eau (4, 15), que Jésus entend par le *pain du ciel*, ἄρτος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, un aliment matériel, et ils le prient en tout cas de les en pourvoir. Quoiqu'une pareille méprise soit possible, cependant il semble que les Juifs, avant de s'y laisser aller, auraient éclaté avec colère contre l'assertion de Jésus, qui dit (V. 32) que Moïse ne donna pas de pain céleste. Jésus se nommant le pain du ciel immédiatement après, les Juifs, dans la synagogue de Capharnaüm, murmurèrent de ce que lui, le fils de Joseph, dont ils connaissent le père et la mère, s'attribue une origine céleste (V. 41, seq.), réflexion qu'avec plus de vraisemblance les synoptiques placent à Nazaret, ville natale de Jésus, et qu'ils rattachent à une circonstance plus naturelle. Que les Juifs ne comprennent pas (V. 53) comment Jésus peut leur donner sa chair à manger, c'est ce qui se conçoit sans peine, mais l'on en conçoit d'autant moins comment Jésus prononça ces paroles inintelligibles pour eux. On s'explique également la retraite de plusieurs disciples sur un *discours* aussi *dur*, σκληρὸς λόγος (V. 60. 66). Mais on s'explique d'autant moins comment, d'une part, Jésus put lui-même amener cette scission, et d'autre part, être, au moment où elle se manifesta, aussi désappointé

(1) Comparez Bretschneider, Probab., p. 56, 83 seq.

que l'indiquent les questions des versets 61 et 67. On dit, à la vérité : Jésus voulut trier ses disciples, et éloigner de sa compagnie ceux qui n'avaient qu'une foi superficielle, qui étaient mus par des sentiments terrestres, et auxquels il ne pouvait pas se fier. Mais ici sa manière de procéder était une épreuve capable de détourner de lui les meilleurs et les plus intelligents; car certainement, les douze qui, dans une autre occasion, ne savaient pas ce qu'il voulait dire par le levain des Pharisiens (Matth., 16, 7) et par l'opposition de ce qui entre dans la bouche et de ce qui en sort (Matth., 15, 15), n'avaient pas compris le discours actuel; et les *paroles de vie éternelle*, ῥήματα ζωῆς αἰωνίου, pour l'amour desquelles ils restaient auprès de lui (V. 68), n'étaient pas les paroles de ce sixième chapitre (1).

Plus, par la lecture, on se pénètre des discours du quatrième évangile, plus on est frappé de la répétition des mêmes pensées et des mêmes expressions. Ainsi les discours de Jésus lors de la fête des tabernacles (chap. 7 et 8) ne sont, comme Lücke l'a remarqué aussi, qu'une répétition et une amplification des oppositions déjà présentées (particulièrement chap. 5) sur la venue, le langage et l'action de Jésus et de Dieu (7, 17. 28 seq.; 8, 28 seq.; 38. 40. 42; comparez avec 5, 30. 43; 6, 38); de *être d'en haut*, εἶναι ἐκ τῶν ἄνω, et *être d'en bas*, εἶναι ἐκ τῶν κάτω (8, 23; comparez 3, 31); du témoignage qu'il se rend à lui-même, et du témoignage qu'il prend en Dieu (8, 13-19; comparez 5, 21-37); du faux et du vrai jugement (8, 15 seq.; comparez 5, 30); de la lumière et des ténèbres (8, 12; comparez 3, 19 seq.; et aussi 12, 35 seq.). Ce qui, en fait de nouvelles pensées, se trouve dans ces chapitres, ne tarde

(1) Je dois donner mon assentiment à la remarque que l'auteur des Probabilia fait au sujet de ce chapitre (p. 56): Videretur... Jesus ipse studnisse, ut verbis illuderet Judæis, nec ab iis intelli-

geretur, sed reprobaretur. Ita vero nec egit, nec agere potuit, neque si ita docuisset, tanta effecisset, quanta illum effecisse historia testatur. Comparez aussi De Wette, exeg. Handb., 1, 3, S. 6.

pas à être répété : par exemple, la mention du départ de Jésus pour une région où les Juifs ne peuvent le suivre (7, 33 seq.; 8, 21; et encore davantage plus loin 13, 33; 14, 2 seq.; 16, 16 seq.), expression dont les Juifs méconnaissent ou forcent le sens, les deux premières fois, d'une manière assez peu vraisemblable; car, la première fois, quoique Jésus eût dit : *je vais auprès de celui qui m'a envoyé*, ὑπάγω πρὸς τὸν πέμψαντά με, ils entendent qu'il s'agit d'un voyage à la *dispersion des Grecs*, διασπορά τῶν Ἑλλήνων; la seconde fois, ils songent même à un suicide. En outre, combien de fois ne trouve-t-on pas, dans ce chapitre, la répétition des assurances de Jésus, qu'il cherche, non son propre honneur, mais celui du père (7, 17 seq.; 8, 50. 54); que les Juifs ne connaissent pas son origine, qui est son père (7, 28; 8, 14; 19, 54); que celui qui croit en lui vivra éternellement, ne verra pas la mort, mais que celui qui ne croit pas mourra dans ses péchés, sans participer à la *vie*, ζωή (8, 21. 24. 51; comparez 3, 36; 6, 40)? Le neuvième chapitre est, pour la plus grande partie, consacré à une délibération du sanhédrin avec l'aveugle de naissance guéri par Jésus, et par conséquent il est sous forme de dialogue. Mais, comme Jésus lui-même reste davantage sur l'arrière-plan, le contraste que l'évangéliste recherche entre la signification matérielle et le sens spirituel, n'y ressort pas autant, et le dialogue prend une forme plus naturelle.

Le dixième chapitre commence par le célèbre discours sur le bon pasteur, discours qu'à tort on a coutume de nommer une parabole (1). En outre, les moindres paraboles proposées ordinairement par Jésus, telles que celles du levain, du grain de moutarde, contiennent les traits princi-

(1) Par exemple Tholuck et Lücke; mais ce dernier accorde que c'est plutôt une parabole commencée qu'achevée (2,

S. 345, Anm. 2). Olshausen aussi remarque que ce qui est dit ici du bon berger, et ce qui est dit 15, 1 seq. de la

paux d'une histoire qui se développe, qui a un commencement, un progrès et une conclusion. Ici, au contraire, il n'y a aucun développement historique; les traits d'apparence historique sont tenus dans l'ordre des généralités, c'est-à-dire qu'ils expriment des choses qui ont coutume d'arriver, mais non qui sont arrivées une fois, et ils sont arrêtés avec ce caractère; et même l'image principale du *berger*, ποιμήν, est interrompue par l'autre image, celle de la *porte*, θύρα. Ainsi nous avons là, non une parabole, mais une allégorie (1). Il n'y a donc pas de parabole dans le quatrième évangile (car il en est de la comparaison de la *vigne*, chap. 15, comme de celle du berger, ainsi que Lucke le voit lui-même), et ce passage ne forme pas un argument contre les critiques récents qui ont essayé d'autoriser leurs doutes sur l'authenticité du quatrième évangile, par ce motif, entre autres, que l'auteur paraît être sans données sur l'enseignement en paraboles pour lequel Jésus, d'après les autres évangélistes, avait tant de préférence. Du reste, l'auteur ne semble pas avoir ignoré que Jésus aimait à enseigner en paraboles, car il s'efforce d'en donner des échantillons ici et chap. 15, et il nomme même le premier échantillon une *comparaison*, παρομοία (V. 6); mais l'on voit comment cette forme résistait à son goût, qui avait reçu une autre culture, et comment il avait trop peu le sentiment de la peinture des choses extérieures pour s'abstenir d'introduire ses propres réflexions; de la sorte, sous sa main la parabole se transformait en allégorie.

Jusqu'à 10, 18, les discours de Jésus occupent la fête des tabernacles. A partir du verset 25, l'évangéliste rapporte des déclarations que Jésus est supposé avoir faites trois mois

vigne, est plutôt une similitude qu'une parabole, et Neander se montre disposé à laisser séparer du genre des similitudes auquel appartiennent les comparaisons de Jean, παρομοίαι, l'espèce de la pa-

rabole telle qu'elle existe chez les synoptiques (S. 211, Aum.).

(1) Comp. De Wette, exeg. Handb., 1, 3, S. 5, 127.

plus tard, lors de la fête de la dédicace. Ici les Juifs lui demandent de déclarer précisément s'il est le Messie; il répond d'abord qu'il le leur a déjà dit suffisamment, et il invoque de nouveau les *œuvres*, ἔργα, qu'il fait au nom du père, et qui rendent témoignage pour lui (comme dans 5, 36). Sur quoi, revenant (à partir du V. 26) à dire que les interrogateurs incrédules n'appartiennent pas à ses brebis, il retombe dans l'allégorie du berger qu'il avait abandonnée, et avec des expressions qui sont en partie identiques (1). Mais Jésus ne venait pas de quitter cette allégorie; car, depuis qu'il l'avait proposée, des mois s'étaient écoulés, et sans doute il avait dit, il avait fait bien des choses, traversé bien des événements qui avaient dû obscurcir, dans sa mémoire, le souvenir de cette allégorie. En conséquence il est difficile de croire qu'il y soit revenu, et, dans aucun cas, il n'aurait été en état de la reproduire de la sorte mot pour mot. Celui qui venait de quitter immédiatement cette allégorie, c'était l'évangéliste pour qui des mois ne s'étaient pas écoulés entre la rédaction de la première moitié de ce chapitre et la rédaction de la seconde; il écrivit d'un seul trait ce qui, d'après sa propre indication, était assez éloigné chronologiquement; et facilement l'allégorie du bon pasteur conserva dans sa mémoire un écho qui avait dû s'évanouir de la mémoire de Jésus. Celui qui croit résoudre la difficulté en n'attribuant à l'évangéliste que l'analogie tex-

(1) 10, 27 : Mes brebis entendent ma voix, et je les connais. Τὰ πρόβατα τὰ ἐμὰ τῆς φωνῆς μου ἀκούει, καὶ γινώσκω αὐτά.

28 : Et ils me suivront, καὶ ἀκολουθοῦσί μοι.

Ce qui suit : *Et je leur donne la vie éternelle*, καὶ ζωὴν αἰώνιον δίδωμι αὐτοῖς, répond aussi à ce qui précède : *Je suis venu pour qu'ils aient la vie*, ἐγὼ ἦλθον, ἵνα ζωὴν ἔχωσι, V. 10. De même l'expression : *Et personne ne les enlèvera de ma main*, καὶ οὐχ ἀρπάσει τις αὐτὰ ἐκ τῆς χειρὸς μου, est la contre-partie de ce qui est dit du mercenaire qui laisse enlever, ἀρπάζειν, les brebis, V. 12.

10, 3 : Et les brebis entendent sa voix, καὶ τὰ πρόβατα τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούει.

14 : Et je connais les miennes, καὶ γινώσκω τὰ ἐμὰ.

4 : Et les brebis le suivent, καὶ τὰ πρόβατα αὐτῷ ἀκολουθεῖ.

tuelle du discours postérieur avec le discours antérieur, ne pourra être empêché d'arriver au jugement suivant : pour d'autres, ce point, réuni au reste, décidera péremptoirement que les discours de Jésus dans le quatrième évangile sont, en partie, des compositions où l'auteur a mis du sien avec une assez grande liberté (1).

Le même résultat est donné par le discours qui, dans le quatrième évangéliste, clôt la vie publique de Jésus (12, 44—50). Ce discours est tellement composé de réminiscences des discours précédents de Jésus (2), il est tellement, comme Paulus s'exprime, un écho de plusieurs maximes capitales prononcées ailleurs par Jésus, que l'on se décide difficilement à admettre que sa vie publique se soit terminée par un discours aussi peu original. Aussi les interprètes récents pensent-ils pour la plupart que c'est l'évangéliste qui a voulu résumer encore une fois les points principaux de la doctrine de Jésus (3). Pour notre part aussi, nous croyons que c'est de nouveau l'évangéliste qui parle ici ; mais son intention n'en est pas moins de reproduire un discours de Jésus, puisqu'il annonce ce discours par : *Jésus s'écria et dit*, ἡγοῦνς δὲ ἔκραξεν καὶ εἶπεν. A la vérité, les interprètes ne veulent pas accorder ce point, et ce n'est pas sans quelque apparence qu'ils arguent de ce que l'évangéliste, ayant déjà dit, V. 36, que Jésus s'était retiré, ἐκρύβη, et ayant ajouté subséquemment la remarque sur l'incrédulité des Juifs que n'avaient pas vaincue tant de signes, σημεῖα, avait déclaré, de la sorte, sans aucune obscurité, que le rôle public de Jésus était terminé. Par conséquent, disent-ils, il irait contre sa propre intention s'il mettait encore ici dans la bouche de Jésus une harangue publique. Sans doute, à ces raisonnements je ne puis pas répondre avec d'anciens commentateurs, que Jésus, qui s'était

(1) Comparez De Wette, sur ce passage.

(2) Comparez V. 44 avec 7, 17 ; V. 46 avec 8, 12 ; V. 47 avec 3, 17 ; V. 48

avec 3, 18. 5, 45 ; V. 49 avec 8, 28 ; V. 50 avec 6, 40 ; 7, 17 ; 8, 28.

(3) Lücke, Tholuck, Paulus, sur ce passage.

déjà retiré, revint sur ses pas et adressa aux Juifs les paroles dont il s'agit ; mais je maintiens fermement que l'évangéliste, par la formule d'introduction (V. 44) que je viens de rappeler, n'a pu que vouloir annoncer un discours qui allait suivre. On dit, il est vrai, que l'aoriste, dans *ἔπραξε* et *εἶπε*, a la signification du plusque-parfait, et qu'il y a ici une récapitulation des discours antérieurs de Jésus, malgré lesquels les Juifs ne lui avaient accordé aucune créance. Mais cette signification rétrospective de l'aoriste devrait au moins être indiquée par quelque chose, soit dans les mots eux-mêmes, soit dans le contexte ; or, le fait est qu'elle est bien moins marquée que dans d'autres passages de Jean, par exemple, 18, 24. Il faut donc se représenter la chose de la manière suivante : Jean, il est vrai, avait voulu clore au verset 36 le récit de la vie publique de Jésus ; mais les considérations finales qui sont rapportées avec développement dans le verset 37 et suivants, et les catégories de la *foi*, *πίστις*, et de l'*incrédulité*, *ἀπιστία*, qui y figurent, lui remirent en mémoire des discours de Jésus rapportés antérieurement par lui, où il était question de cette opposition et d'oppositions semblables, et il ne put s'empêcher de les faire répéter ici à Jésus avec une force nouvelle (1).

§ LXXX.

Maximes isolées de Jésus qui sont communes au quatrième évangile et aux autres.

Les longs discours ici examinés étaient particuliers au quatrième évangile ; il n'y a que quelques maximes brèves pour lesquelles les synoptiques fournissent des parallèles. Parmi

(1) De Wette, *exeget. Handb.*, 1, 5. S. 148 : On devra reconnaître ici comme dans le chapitre 3, V. 16 seq., et V. 31 seq., la liberté que prend l'évangéliste ; elle est seulement dans un sens inverse. En effet, tandis que là il continue comme

siens les discours commencés par d'autres, ici, le souvenir des discours de Jésus destinés à confondre les incrédules, se transforme en un véritable discours qui n'a jamais été prononcé de la sorte.

ces dernières, nous n'avons pas à consacrer un examen spécial à celles qui, chez Jean, ne sont pas moins convenablement placées que chez les autres évangélistes (par exemple, 12, 25, comparez avec Matthieu 10, 39; 16, 25; et 13, 10, comparez avec Matthieu, 10, 24); et, comme le passage du chapitre 2, V. 19, qui a son parallèle dans Matthieu (26, 61), ne peut être considéré que lors de l'histoire de la passion, il ne nous reste ici que trois passages, dont le premier est 4, 44.

L'évangéliste, après avoir rapporté comment Jésus était retourné de Samarie en Galilée, ajoute : *car Jésus lui-même témoigna qu'un prophète n'est pas honoré dans sa patrie*, αὐτὸς γὰρ ὁ Ἰησοῦς ἐμαρτύρησεν, ὅτι προφήτης ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι τιμὴν οὐκ ἔχει. La même sentence se trouve dans Matthieu, 13, 57 (Marc 6, 4, Luc, 4, 24), en ces termes : *il n'y a point de prophète qui ne soit honoré si ce n'est dans sa patrie et dans sa maison*, οὐκ ἔστι προφήτης ἄτιμος, εἰ μὴ ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ, καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ. Mais, tandis qu'ici cette sentence est dans un lieu tout-à-fait convenable, puisqu'elle est provoquée par le mauvais accueil que Jésus avait trouvé à Nazaret sa ville natale, et qui le déterminait à la quitter de nouveau, cette sentence paraît au contraire, chez Jean, être pour Jésus un motif de retourner dans sa patrie, la Galilée, où, du reste, il fut aussitôt bien reçu. L'expérience consignée dans cette sentence devait plutôt le détourner d'entreprendre un voyage en Galilée que l'y exciter; en conséquence, le premier besoin des interprètes a été de traduire le mot γὰρ par *quoique*; cette explication a été admise par Kuinöl, mais c'est la violence la plus grande que l'on puisse faire à la langue. Cependant, comme il reste positif que Jésus, s'il connaissait cette position du prophète vis-à-vis sa *patrie*, ne devait pas y aller, on a cherché à entendre le mot πατρίς, *patrie*, non dans le sens de province, mais dans le sens plus étroit de ville natale, et, en recon-

naissant qu'il s'était rendu en Galilée, on a dit qu'il n'était pas allé à Nazaret, dans sa ville natale, à cause de cette raison (1). Mais une omission, telle qu'on l'admet dans cette explication, n'appartient pas moins aux impossibilités que la transformation de γὰρ en *quoique*. En définitive, il a été impossible d'introduire, dans notre passage, une indication qui montrât, comme on en avait besoin, que Jésus n'était pas allé dans sa *patrie*, πατρίς; mais on a voulu du moins y trouver qu'il n'y était pas retourné *peu après*; prolongation d'absence qui paraissait former un motif au mot sur le prophète (2). Pour que cette explication fût admissible, il faudrait que ce qui précède immédiatement eût exprimé le long temps que Jésus avait passé en terre étrangère; au lieu de cela, il n'est mention, dans le verset 45, que du court séjour qu'il avait fait en Samarie; de sorte que, par une risible méprise sur tout enchaînement d'idées, l'évangéliste dirait que la crainte d'être méprisé par ses compatriotes décida Jésus, non à ne revenir en Galilée qu'après un séjour de plusieurs mois dans la Judée, mais à n'y pas revenir avant d'avoir passé deux jours en Samarie. Aussi long-temps qu'on regarde la Galilée et la ville de Nazaret comme la *patrie*, πατρίς, de Jésus, on ne peut écarter du passage en question cette absurdité, que Jésus, déterminé par le mépris qui l'attendait dans cette ville, s'y rendit. En conséquence, le commentateur fut tenté de recourir à Matthieu et à Luc, et de dire, appuyé sur ces deux évangélistes, que Jésus était né dans la ville davidique de Bethléem, qu'ainsi la Judée était sa véritable patrie, et qu'il l'avait quittée à cause du mépris qu'il

(1) C'est ce que disent Cyrille, Erasme. Tholuck a imaginé d'entendre le verbe ἐμπερύνησεν dans la signification du plus-que-parfait et de considérer γὰρ comme explicatif. Cet expédient, auquel Olshausen donne son assentiment, ne me paraît remédier à rien, car par le

moyen de γὰρ et de οὖν (V. 45) reste un rapport de concordance entre deux propositions entre lesquelles on devrait attendre une opposition marquée peut-être par μὲν et δέ.

(2) Paulus, Comm. 4, §. 251; 56.

y avait essuyé (1). Mais, loin d'y essuyer du mépris, il s'y était acquis de nombreux partisans, d'après 4, 1 (comparez 2, 23; 3, 26 seq.); il ne pouvait donc se plaindre du manque d'honneur, τιμή; car les embûches des Pharisiens auxquelles il est fait allusion dans le chapitre quatrième, verset 1, avaient justement leur cause dans l'influence croissante de Jésus en Judée, et ce n'est pas en pensant à eux que Jésus a pu dire que le *prophète n'est pas honoré dans sa patrie*. En outre, dans notre passage, ce n'est pas en quittant la Judée, c'est en quittant la Samarie que Jésus se rend en Galilée. Comme il est dit dans ce passage qu'il quitta Samarie et qu'il alla en Galilée parce qu'il avait éprouvé qu'un prophète n'a pas d'autorité dans sa patrie, il en résulterait, ce semble, que Samarie y est désignée comme sa patrie, de la même façon qu'il est appelé (8, 48) *Samaritain*, Σαμαρείτης, par forme d'injure; mais en Samarie aussi il avait trouvé un bon accueil (4, 39). Enfin nous avons vu plus haut que le quatrième évangile est complètement étranger à l'idée que Jésus soit né à Bethléem, et que partout il le suppose Galiléen et Nazaréen. La seule issue qui reste, c'est de regarder ce passage comme expliquant pourquoi Jésus, renonçant à commencer d'abord en Galilée une prédication suivie, exerça préliminairement sa mission en Judée et en Samarie, et ne revint qu'ensuite en Galilée; voulant d'abord se procurer de l'influence au-dehors, puis gagner à sa cause les Galiléens par l'autorité que cette influence lui donnerait; en effet, cela lui réussit, d'après ce qui suit immédiatement (2).

On lit, 13, 20 : *Qui recevra celui que j'aurai envoyé me reçoit; et qui me reçoit, reçoit celui qui m'a envoyé,*

(1) Cette idée est si complètement dans l'esprit de l'ancienne harmonistique que je suis étonné que Lücke ait été le premier à l'imaginer (Comm. 1, S. 545 f.).

(2) Neander, L. J. Chr., S. 386, Anm.; comparez De Wette, sur ce passage.

ὁ λαμβάνων εἰάν τινα πέμψω, ἐμὲ λαμβάνει· ὁ δὲ ἐμὲ λαμβάνων λαμβάνει τὸν πέμψαντά με. Ce passage a, dans Matthieu (10, 40), un parallèle presque textuellement identique. Chez Jean, il est précédé de la prédiction de la trahison, et de la déclaration que Jésus fait aux disciples, qu'il a voulu leur dire cela d'avance, afin qu'ils crussent en lui comme Messie, quand la prophétie se serait accomplie. Or, comment cela s'enchaîne-t-il avec le passage cité plus haut? Comment cela s'enchaîne-t-il avec ce qui suit, où il est de nouveau question du traître? On dit que Jésus veut appeler l'attention sur la haute dignité d'un missionnaire messianique, dignité que le traître se faisait un jeu de perdre (1). Mais justement cette perte, pensée négative sur laquelle tout roule dans une telle explication, n'est indiquée par rien dans le texte. D'autres admettent qu'en leur représentant leur haute valeur, Jésus voulut inspirer un nouveau courage à ses disciples abattus par la mention du traître (2); mais alors il n'est guère probable qu'il eût recommencé immédiatement après à parler du traître. D'autres soupçonnent l'omission de membres de phrase (3); ce qui ne vaut guère mieux que de supposer avec Kuinöl que c'est une glose qui a été prise à Matthieu, 10, 40, et qui, destinée primitivement au verset 16 du chap. 13 de Jean, a été transportée ici, à la fin du paragraphe. Néanmoins l'indication du verset 16 n'est pas sans utilité. Ce verset, en effet, ainsi que le verset 20, a son parallèle dans le discours d'instruction chez Matthieu, 10, 24. L'auteur du quatrième évangile ayant dans son souvenir quelques passages de ce discours, ces passages purent s'appeler facilement l'un l'autre dans sa mémoire. Dans le verset 16 il était question de l'*apôtre*, ἀπόστολος, et de celui *qui l'a envoyé*, πέμψας αὐτόν; de même dans le verset 20 il est question de ceux que Jésus enverra, et de celui qui l'a envoyé; à la vérité, dans le verset 16

(1) Paulus, L., J. 1, b, S. 158.

(3) Tholuck, sur ce passage.

(2) Lücke, 2, S. 478.

c'est pour recommander l'humilité, et dans le verset 20 c'est pour donner du courage ; par conséquent ils tiennent l'un à l'autre non par le sens, mais par les mots seulement, de sorte que nous voyons l'auteur du quatrième évangile obéir, en reproduisant les sentences de Jésus, à la loi de l'association des idées, tout comme les synoptiques. Le plus naturel aurait été de placer le verset 20 immédiatement après le verset 16 ; mais la pensée du traître se pressait dans son esprit, et le verset 20, qui n'avait été réveillé dans la mémoire de l'évangéliste que d'une manière qu'on peut appeler lexicographique, pouvait aussi bien être placé un peu plus bas.

Le troisième passage à considérer ici (14, 31) appartient encore plus que le dernier au domaine de l'histoire de la passion ; mais, comme on peut l'examiner tout-à-fait indépendamment, il n'y a pas d'inconvénient à s'en occuper dès à présent. Dans ce passage, on est d'abord frappé des mots : *Levez-vous, et partons d'ici*, ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν, car l'exhortation à s'en aller, qu'il renferme, n'est suivie d'aucun effet ; Jésus, comme s'il n'avait rien dit, continue immédiatement (15, 1) : *Je suis la vigne véritable*, etc., ἐγώ εἰμι ἡ ἀμπελος ἡ ἀληθινή κ. τ. λ., et ce n'est qu'après avoir parlé encore longuement qu'il s'en va avec ses disciples (18, 1). Cependant les interprètes de toutes les couleurs ont, avec une singulière concordance, expliqué ces paroles en disant que Jésus avait eu, à la vérité, l'intention de s'en aller et de se rendre à Gethsemane, mais que l'amour qu'il portait à ses disciples et le besoin de leur communiquer encore d'autres instructions le retinrent, que le mot *levez-vous*, ἐγείρεσθε, fut mis à exécution, mais que debout, dans la salle à manger, il continua encore à parler, jusqu'à ce que plus tard (18, 1) il donnât également suite aux mots *partons d'ici*, ἄγωμεν ἐντεῦθεν (1). Il est possible que

(1) Paulus, Lücke, Tholuck, Ohlhausen, sur ce passage ; Hug. Einl. in das N. T., 2, S. 209.

la chose se soit passée ainsi, nous devons l'accorder; de même qu'il est possible encore que l'image de cette dernière soirée se soit gravée dans le souvenir d'un disciple avec des traits si vifs qu'il ait pu raconter, en mettant chaque circonstance à sa place, comment Jésus se leva, et comment, d'une manière touchante, il s'arrêta encore une fois au moment de sortir. Mais celui qui racontait sous les impressions d'un souvenir aussi présent devait, ce semble, mettre en relief le dramatique de la scène, le mouvement de Jésus pour s'éloigner, et, sur le seuil de la porte, la suspension du départ; il ne devait pas employer trois simples mots qui sont absolument intelligibles sans l'addition de ces circonstances. Remarquons encore que, dans la même dernière soirée, les synoptiques font aussi prononcer à Jésus les mots: *Levez-vous, partons*, ἐγείρεσθε, ἄγωμεν, et ils les placent dans un enchaînement qui est tout-à-fait convenable (Matth., 26, 46. Marc, 14, 42). On peut donc conjecturer ici aussi que le quatrième évangéliste a intercalé un fragment de harangue, là où ce fragment lui est revenu à l'esprit, mais non dans la meilleure connexion possible. Le fait est que l'on découvre quelques traces de ce qui a pu amener l'évangéliste à rapporter les mots dont il s'agit ici. Dans les passages parallèles des synoptiques, l'exhortation *levez-vous, partons*, est réunie à l'annonce suivante: *L'heure s'est approchée, et le Fils de l'homme est livré aux mains des pécheurs;... voilà que s'approche celui qui me livre*, ἰδοὺ ἤγγικεν ἡ ὥρα, καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδεται εἰς χεῖρας ἁμαρτωλῶν... ἰδοὺ ἤγγικεν ὁ παραδιδούς με. Ainsi, Jésus annonce l'approche de la force ennemie, et, sans la redouter, il va au-devant du danger, en prononçant ces paroles, qui expriment une ferme résolution. Dans l'évangile de Jean, Jésus parle aussi, en ce passage, de l'approche d'une force ennemie, puisqu'il dit: *Le prince de ce monde vient, il est vrai qu'il n'a aucun pouvoir sur moi*, ἔρχεται ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων, καὶ ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν. Si ce qui s'approche

est dit être, chez Jean, la puissance agissante dans le traître et dans ceux qu'il conduit, chez les synoptiques le traître lui-même poussé par cette puissance, cela fait peu de différence. Mais l'auteur du quatrième évangile, ne sachant que vaguement que Jésus avait prononcé ces paroles résolues : *Levez-vous, partons!* par allusion au danger qui s'approchait, put en avoir l'idée quand il fit mention de l'approche hostile du *prince de ce monde*. Jésus et ses disciples étant encore dans la ville et dans la maison, un déplacement considérable était nécessaire pour aller à la rencontre de la puissance ennemie, et l'évangéliste, au mot *partons*, ἀγωμεν, ajouta *d'ici*, ἐντεῦθεν. Mais, comme cette parole traditionnelle lui avait échappé involontairement dans le cours des pensées qu'il songeait à mettre dans la bouche de Jésus comme discours d'adieu, il la perdit bientôt de vue une seconde fois, et il laissa, après comme avant, un libre cours aux discours d'adieu qui n'étaient pas encore épuisés. S'il était vrai que le mot dont il s'agit ici fût arrivé de cette façon à occuper la place qu'il tient dans le quatrième évangile, le narrateur ne pourrait pas avoir été témoin de cette dernière soirée; par conséquent il ne serait pas l'apôtre Jean. Mais, quand même on admettrait que Jésus a réellement prononcé ces paroles dans la salle à manger, le contact immédiat où elles sont avec le discours figuré sur la vigne, est d'une obscurité qui nous force à avouer qu'ici comme dans maint autre cas, l'évangéliste n'a pas tenu d'une main sûre le fil des faits de l'histoire (1).

§ LXXXI.

Des nouvelles discussions sur la foi que méritent les discours rapportés par Jean. Résultat.

Par l'examen auquel nous nous sommes livrés sur les dis-

(1) De Wette, *exeg. Handb.*, 1, 3, 8. 166 f.

cours de Jésus dans le quatrième évangile, nous sommes maintenant en état de nous former une opinion dans le débat qui récemment s'est élevé au sujet de ces discours. La critique récente les a suspectés, soit à cause de leur texture interne, qui n'est pas d'accord avec certaines règles généralement reconnues sur la créance historique, soit à cause de leurs relations extrinsèques avec d'autres discours et d'autres narrations; en revanche, ils n'ont pas manqué de nombreux défenseurs.

Quant à leur texture interne, une double question est à faire : ces discours, tels que nous les avons sous les yeux, répondent-ils aux lois, 1° de la vraisemblance ; 2° de la possibilité de les retenir.

1° Les amis du quatrième évangile remarquent que ses discours se distinguent par une empreinte particulière de vérité et de certitude, que les dialogues qu'il rapporte entre Jésus et des hommes des espèces les plus différentes, sont des peintures parfaitement fidèles des caractères, peintures qui satisfont aux exigences les plus rigoureuses de la critique psychologique (1). Les adversaires ont répondu qu'il est au contraire excessivement invraisemblable que, d'une part, Jésus ait parlé d'une manière tout-à-fait identique à des personnes de la culture intellectuelle la plus diverse, qu'il ne se soit pas exprimé plus intelligiblement pour les Galiléens dans la synagogue, à Capharnaüm, que pour le *docteur d'Israël*, que le contenu de ses discours ait presque uniquement roulé sur une seule doctrine, la doctrine de sa personne et de son élévation, et que la forme en ait été, ce semble, calculée pour égarer les esprits et les repousser de lui. D'autre part, on a contesté non rarement que les paroles mises dans la bouche des auditeurs et des interlocuteurs fussent à leur place. En cela, comme nous l'avons vu, il n'y a aucune

(1) Wegscheider, Einl. in das Evang. Joh. S. 271; Tholuck, Comm. S. 37 f.

différence entre une femme de Samarie et le pharisien le plus cultivé; l'un comme l'autre entend charnellement les discours que Jésus entend spirituellement, et ces méprises sont quelquefois si contrastantes qu'elles surpassent toute croyance. En tout cas, elles sont si uniformes qu'elles ressemblent à une habitude de style, d'après laquelle l'auteur du quatrième évangile, arbitrairement et par amour des contrastes, paraît avoir caractérisé les interlocuteurs de Jésus (1). Si on ne peut contester que, dans plusieurs autres cas, les objections des interlocuteurs et les réponses de Jésus ne soient parfaitement conformes à la situation, par exemple, dans le chapitre 9, en partie aussi dans le chapitre 11, dans les discours d'adieu, etc., on ne peut pas contester davantage que plusieurs autres dialogues ne soient entachés du défaut opposé.

2° Ces discours sont-ils de nature à avoir été retenus? On convient assez généralement que des discours de l'espèce de ceux qui sont dans l'évangile de Jean, et qui, au lieu d'être, comme chez les synoptiques, des sentences, des paraboles isolées ou rangées l'une à côté de l'autre, constituent des démonstrations cohérentes ou des dialogues prolongés, que ces discours, disons-nous, appartiennent à ce qui est le plus difficile à retenir et à reproduire fidèlement (2). Si de tels discours ne sont pas rédigés par procès-verbal, il faut abandonner toute idée d'une reproduction fidèle. Aussi le docteur Paulus a-t-il eu réellement une fois l'idée qu'il y avait eu peut-être, dans les greffes du Temple et des synagogues, à Jérusalem, une espèce de sténographes qui dressèrent procès-verbal, et des

(1) C'est ce que disent Eckermann, theol. Beiträge, 5, 2, S. 228; (Vogel) L'évangéliste Jean et ses commentateurs devant le jugement dernier, 1, S. 28 ff., dans Wegscheider, L. c., S. 281; Bret-

schneider, Probabil., p. 33, 45; De Wette, exeg. Handb., 1, 3, S. 6 f.

(2) De Wette, Einl. in das N. T. § 105; exeg. Handb., 1, 3, S. 6; Tholuck, Comm. z. Joh. S. 38 f.; Glaubwürdigkeit, S. 344 ff.; Lücke, 1, S. 198 f.

actes desquels les chrétiens tirèrent copie après la mort de Jésus (1). De la même façon, Bertholdt pensait que notre évangéliste avait écrit, en langue araméenne, dès le temps de Jésus, la plupart de ses discours, et que les notes recueillies par lui à cette époque, avaient servi de fondement à la rédaction bien postérieure de son évangile (2). Bien que la dernière supposition ne soit pas sans appui dans les habitudes des élèves juifs des rabbins (3), cependant les discours chez Jean sont tout-à-fait éloignés d'avoir le caractère qu'ils auraient s'ils avaient été écrits immédiatement après être sortis de la bouche de Jésus; et maintenant tous les théologiens sont d'accord pour avouer que ces discours ont dû, pendant long-temps, rouler dans l'esprit de l'auteur, avant d'être consignés par écrit. Pour établir néanmoins qu'ils sont dignes de foi, ils invoquent la profondeur des premières impressions de jeunesse, la tendre docilité du caractère de Jean, l'intimité de ses relations avec Jésus tant qu'il vécut, la fidélité avec laquelle son cœur s'occupa des discours de Jésus depuis sa mort, de telle sorte qu'il s'était approprié la façon de penser et de parler de Jésus (4); ils avouent pourtant qu'il ne faut songer, ni à une séparation exacte de ce qui appartient à l'évangéliste et de ce qui appartient à Jésus, ni à une reproduction véritablement historique des faits. Par exemple, Tholuck met, sans hésitation, sur le compte de l'évangéliste, la simplicité enfantine, c'est-à-dire la marche de la période qui dépend d'un nombre limité de conjonctions, l'uniformité, c'est-à-dire le mouvement circulaire des pensées qui, après une courte révolution, reviennent toujours à leur point de départ, et

(1) Comment 4, S. 275 f.

(2) *Verosimilia de origine evangelii Joannis*, Opusc., p. 1 seq., et Einleit. in das N. T. S. 1502 ff. Wegscheider donne son assentiment à cette opinion (l. c. S. 270). Hug., 2, 263 f., et Tholuck, Comm., S. 38, ne croient pas pouvoir

exclure absolument l'admission de matériaux anciens.

(3) Comparez Tholuck, S. 38.

(4) Wegscheider, S. 285 f.; Lücke, S. 195 f.; Tholuck, *Glaubwürdigkeit*, l. c.

le découps du style, qui, se rapportant plus à l'unité des pensées qu'à leur diversité, rend souvent si difficile aux commentateurs l'exposition logique; ce sont là, en apparence, des choses de pure forme, mais qui, telles que le mouvement circulaire, si heureusement dénommé par Tholuck, pénètrent en même temps à une grande profondeur dans la teneur du discours, et nous ôtent toute garantie sur la fidélité avec laquelle Jean en a reproduit la marche et le développement. Quant au fond même, la discussion qui précède montre, sans que nous ayons besoin de le dire, que des opinions et des idées qui ne sont pas de simple forme, ont été incorporées dans le quatrième évangile aux discours de Jésus et d'autres.

En dernière instance, on invoque l'appui surnaturel du *Paraclet* que Jésus avait promis à ses disciples, et qui devait leur rappeler tout ce qu'il avait dit (1). Mais cet argument, autant qu'il a une signification scientifique, est compris dans les considérations psychologiques rapportées plus haut; par conséquent, il ne mène pas plus loin qu'elles, et l'on comprend combien peu de garantie il peut donner en sus, quand on voit Tholuck, après l'avoir invoqué avec une grande force, mettre les choses au pis, et dire qu'on pourrait se trouver forcé de convenir que plusieurs de ces discours n'ont pas été prononcés par Jésus, mais que l'esprit du maître avait passé sur les disciples, et y avait provoqué la création de tels discours (2).

La considération des rapports extrinsèques des discours de

(1) Lücke, 1, S. 197; Tholuck. Comm., S. 39; Glaubwürdigkeit, S. 345 f.

(2) Glaubwürdigkeit, S. 347. Comme à cette occasion Tholuck compare les discours dans les historiens classiques, il importe de relever une inexactitude relative à la phrase de Thucydide : Ἐχομένω δὲ ἑγγύτατα τῆς ξυμπάσης γνώμης τῶν ἀληθῶς λιχθέντων. Le passage est, à la

vérité, cité intégralement; mais il est traduit ainsi qu'il suit pour les lecteurs ne sachant pas le grec : *Me tenant aussi près que possible de ce qui a été véritablement dit*, au lieu de : *Me tenant aussi près que possible du sens général de ce qui a été dit*. Evidemment la traduction attribuée à l'historien une bien plus grande fidélité dans la reproduction des discours que celle à laquelle il prétend lui-même.

Jésus chez Jean présente de nouveau un double point de vue. En effet, il faut, d'une part, les comparer avec ceux que les synoptiques mettent dans la bouche de Jésus; d'autre part, étudier la manière dont l'auteur du quatrième évangile s'exprime quand il parle en son propre nom.

Pour le premier chef, on a signalé la différence notable qui se trouve dans les discours respectifs, tant pour le fond que pour la forme.

Quant à la forme, on a appelé l'attention sur la différence entre la forme sententieuse ou parabolique de l'enseignement de Jésus dans les synoptiques, et la forme dialectique chez Jean (1). Nous avons vu plus haut que la parabole manque complètement dans le quatrième évangile; et l'on doit s'étonner comment, tandis que Luc, à côté de Matthieu, a encore, en propre, tant de belles paraboles, Jean n'aurait pas su faire, après eux, une récolte de quelque importance, à supposer même qu'il connût leurs écrits. Qu'il se trouve, dans le quatrième évangile, des sentences et des propositions isolées qui sont semblables à celles des synoptiques, c'est ce que nous devons reconnaître (Joh., 1, 52; 2, 16; 5, 14; 11, 11; 12, 7 seq.; voyez en outre les morceaux qui sont rapportés au § LXXX, et plusieurs autres de l'histoire de la passion, dans lesquels les quatre évangélistes concordent quelquefois textuellement). De même, par contre-partie, il se trouve, dans les trois premiers évangiles, des discours qui, pour la rigueur et la dureté paradoxales, ressemblent à ceux de Jean (par exemple, dans Matthieu 8, 22). De l'autre côté, on devrait ne pas méconnaître que, pour un docteur populaire de la Palestine, cet enseignement essentiellement sententieux et parabolique que les synoptiques lui prêtent, convient, en somme, mieux que l'enseignement dialectique que Jean lui attribue (2).

(1) Bretschneider, *Probab. Appender.*

(2) De Wette, *Einleitung*, § 105.

Mais cette différence de forme ne doit pas se séparer de la différence de fond. Tandis que Jésus, dans les trois premiers évangiles, s'attache exclusivement aux besoins de son peuple resté sans pasteur, et par conséquent, tantôt relève, contradictoirement aux principes pernicioeux des pharisiens, la valeur morale et religieuse de la loi mosaïque, tantôt expose, contradictoirement aux espérances temporelles que, de son temps, on fondait sur le Messie, l'essence purement spirituelle de son règne et les conditions de l'admission, il tourne sans cesse, chez le quatrième évangéliste, et souvent d'une manière stérilement spéculative, dans le cercle de la doctrine relative à sa personne et à sa nature supérieure. De la sorte, en face de l'intérêt multiple, tantôt théorique, tantôt pratique, des discours de Jésus dans les synoptiques, prévaut chez Jean un dogmatisme unilatéral (1). Cependant il faut convenir que ce n'est pas là un contraste absolu; car il se trouve aussi bien, dans les discours synoptiques, des éléments de forme johannéique, que, *vice versa*, chez Jean, des éléments de forme synoptique; on n'a, pour s'en convaincre, qu'à considérer des passages tels que 11, 27 seq. de Matthieu, d'une part, et les passages de Jean cités plus haut, d'autre part (2). Dans le fait, la seule chose qui ait besoin d'un éclaircissement approfondi, c'est la prédominance de l'élément dogmatique d'un côté, et de l'élément pratique de l'autre. Ordinairement on invoque ici le but qu'on attribue à Jean dans la rédaction de son évangile, à savoir de compléter les trois premiers évangiles et de combler les lacunes qu'ils avaient laissées. Mais, si Jésus parla tantôt d'une façon, tantôt d'une autre, comment se fit-il que les synoptiques recueillirent presque uniquement les éléments populaires et pratiques de ses discours, et Jean, presque

(1) Bretschneider, Probab. p. 2, 3, 31 seq.

(2) De Wette, Einl. in das N. T. §

103; exeg. Handb., 1, 3, S. 4 ff.; Hase, L. J., § 7; Thoburn, Glaubwürdigkeit, S. 327 ff.

sans exception, les éléments dogmatiques et spéculatifs ? On rend compte de cette circonstance d'une manière qui, en soi, est satisfaisante. Dans la tradition orale, remarque-t-on, de laquelle les trois premiers évangiles sont provenus, ce qui, dans les discours de Jésus, était simple, à la portée de toutes les intelligences, bref et frappant, put se transmettre, attendu que la mémoire s'en chargeait plus facilement, tandis que ce qui était plus profond et d'un tissu plus délicat dut se perdre (1). L'auteur du quatrième évangile, dans la moisson qu'il fit d'après cette supposition, omit presque tout ce qui appartenait à la tendance pratique. Mais certainement les synoptiques n'avaient pas recueilli tous les discours de cette tendance, et on ne peut en expliquer l'omission complète de la part de l'évangéliste qu'en admettant en lui une préférence pour les discours dogmatiques et spéculatifs, préférence qui a dû avoir son motif non pas seulement dans le besoin objectif de son temps et de ses entours, mais encore dans la direction subjective de son propre esprit. On répond : la richesse de l'esprit de Jésus explique cette variété, et nous en avons un exemple dans les images, séparées par des dissemblances analogues, que Xénophon d'un côté, et Platon de l'autre, nous ont transmises de la manière d'enseigner de Socrate (2). Certainement Socrate a dû être plus que ne le fait Xénophon ; et ce *plus*, c'est Platon qui nous le donne ; ce n'est pas à dire pour cela que toutes les idées que Platon met dans la bouche de son Socrate, doivent être attribuées au Socrate historique. Il faut encore accorder que la clef qui fait comprendre non seulement mainte sentence isolée du Jésus des synoptiques, mais encore toute la spécialité de son sentiment, de sa position et de son action, ne se trouve que chez Jean. Mais, si le dessin que le quatrième évangile donne de Jésus

(1) Lücke et Tholuck, l. c.

(2) Tholuck, l. c. ; S. 319 ff.

a besoin d'être complété à l'aide des trois autres évangiles, et si, à ce titre, il est partiel; cette partialité du quatrième évangéliste suscite une nouvelle question, car il faut savoir si son intervention, purement négative, s'est bornée à omettre des particularités essentielles, ou si, ayant un caractère positif, elle n'a pas renforcé certaines particularités données, et n'en a pas ajouté de nouvelles; intervention qui, sentie et voulue dans Platon, a peut-être été ici involontaire.

On allègue plusieurs caractères du quatrième évangile qui doivent rendre invraisemblable une pareille infidélité. Pourquoi, demande-t-on, si l'auteur se faisait si peu scrupule de mettre dans la bouche de Jésus ses propres pensées, pourquoi s'abstient-il si consciencieusement de lui attribuer l'idée du Verbe qu'il a placée dans son Prologue (1)? Ce n'est pas une preuve sûre; car, sachant plus précisément pour cette idée que pour d'autres dont la forme était moins empreinte dans son esprit, qu'elle lui venait d'ailleurs que de Jésus, il a dû nécessairement éviter avec plus de soin de l'attribuer à Jésus expressément. On a cherché un autre signe qui témoignât de la fidélité de l'évangéliste à reproduire les discours de Jésus, et l'on a indiqué qu'il tient, dans une bien plus grande indécision, les annonces anticipées de la mort et de la résurrection; qu'il explique parfois des sentences obscures de Jésus par des additions de son crû, et souvent d'une façon erronée, tandis que, chez un historien moins fidèle, l'opinion formée postérieurement d'après l'événement, aurait pénétré dans ces sentences et s'y serait fondue, ce qui est arrivé chez les synoptiques relativement aux annonces de la mort et de la résurrection (2). Cependant, comme nous le verrons plus loin, la mort violente, et même pré-

(1) Paulus, dans l'*Examen* de la deuxième édition du *Commentaire* de Lücke, dans : *Lit. Blatt der allgem. Kirchenzeitung*, 1834, n° 18.

(2) Bertholdt au lien cité, p. 696 n. 2; Henke, *programm. quo illustratur Joannes apostolus nonnullorum Jesu apophthegmatum et ipse interpret.*

cisement la mort sur la croix, n'est guère annoncée moins clairement chez Jean que chez les autres évangélistes; chez lui aussi, la trahison de Judas est prédite sinon plus précisément, au moins beaucoup plus tôt. En général, si des mots isolés, devenus historiquement importants, se gravèrent avec netteté dans son esprit, et s'il les reproduisit avec fidélité, il ne s'ensuit pas qu'il en ait été de même pour certains discours de Jésus qui, au lieu d'avoir un point d'appui dans l'histoire, avaient des échos dans les idées dogmatiques de l'évangéliste.

Enfin il n'est pas, non plus, sans importance de considérer le rapport qu'ont les discours de Jésus chez Jean, avec la manière de penser et d'écrire de l'évangéliste. Nous avons trouvé, entre les deux, une ressemblance (1) que l'on veut, à la vérité, aujourd'hui expliquer en disant que le disciple docile s'était complètement approprié la manière de parler de Jésus (2). Mais, si la forme de penser et de parler qui, à part quelques apophthegmes, prévaut dans le quatrième évangile, est réellement le ton fondamental des enseignements et des dialogues de Jésus, il faudrait que les autres évangiles, où, à part encore quelques passages isolés, le ton est tout autre, eussent changé le caractère des discours de Jésus. Or, cela n'est pas supposable. Le milieu où la matière des discours de Jésus se conserva avant d'être consignée par écrit, est un milieu dont l'action l'a brisée, il est vrai, en fragments, mais ne l'a ni amollie ni dissoute, et qui, rompant la liaison, changeant la situation respective de maints morceaux, en a respecté tellement la structure intérieure qu'en un nombre infini de cas il a rapproché des pièces disparates plutôt que d'en procurer la fusion par l'intermédiaire de transitions. Un tel milieu a en sa

(1) Comparez ici Schulze, *derschriftst. Character und Werth des Johannes*, 1803.

(2) Lücke et Tholuck, l. c.

faveur toutes les vraisemblances de la fidélité dans la reproduction des discours de Jésus. Dans le quatrième évangile, nous trouvons la contre-partie de tout cela : presque partout des transitions douces, ménagées, bien que parfois obscures au premier coup d'œil, à cause de la profondeur du sens mystique où elles sont cachées ; des pensées qui sortent l'une de l'autre par évolution, la phrase suivante n'étant souvent qu'une paraphrase explicative de celle qui précède⁽¹⁾. Donc, de deux choses l'une : ou nous avons ici une relation encore plus fidèle que dans les synoptiques, c'est-à-dire une relation qui, outre les parties constituantes, en reproduit encore la liaison et l'enchaînement primitifs, mais qui n'est plus attribuée à l'évangile de Jean, même de la part de ses plus chauds partisans ; ou nous avons, chez lui, des discours où ce qui s'était disjoint dans la mémoire a été reformé en un tout par l'intervention de l'évangéliste, de telle façon qu'élaborant, dans le fond de son âme, les fragments réfractaires, il les a fondus en une masse molle de laquelle il a tiré les discours qui sont dans son évangile, leur donnant des formes auxquelles il a la part principale.

C'est à ce point qu'arrivent, dans le fond, tous ceux qui se permettent un examen critique du Nouveau Testament, résultat que Bretschneider exprime en ces termes comme la transformation de son opinion sur les discours de Jean : cet évangile a fait parler Jésus moins comme ce dernier parla réellement chaque fois dans les cas particuliers, que conformément à l'impression qu'il avait de toute la manifestation et de toute la doctrine de Jésus⁽²⁾. Le débat ne roule donc plus

(1) On ne peut caractériser mieux cette particularité des discours de Jean que ne l'a fait Erasme dans la Lettre à Ferdinand, mise en tête de sa paraphrase : *Habet Joannes suum quoddam dicendi genus, ita sermonem velut annulis ex sese coherentibus contexens, nonnunquam ex contrariis, nonnun-*

quam ex similibus, nonnunquam ex iisdem subinde repetitis,..... ut orationis quodque membrum semper excipiat prius, sic ut prioris finis sit initium sequentis, etc.

(2) Eclaircissement sur la conception mythique du Christ historique. Allg. KZtg, 1837, juillet, n° 104-106.

que sur la double question de savoir, d'abord combien dans ces discours il reste encore en propre à Jésus, secondement, si avec cette opinion on peut continuer à admettre que l'apôtre Jean est le rédacteur du quatrième évangile. A la première question j'ai essayé de répondre dans ce qui précède; quant à la seconde, je ne me hasarderais pas à soutenir que ces discours contiennent quelque chose qui se refuse absolument à être expliqué, soit par l'individualité de Jean, soit par l'âge avancé où il composa son évangile.

HUITIÈME CHAPITRE.

ÉVÉNEMENTS DE LA VIE PUBLIQUE DE JÉSUS , A L'EXCLUSION DES
HISTOIRES DE MIRACLES.

§ LXXXII.

Comparaison générale de la manière de raconter des différents
évangélistes.

Si , avant de passer à la considération des détails , nous comparons d'abord , en général , le caractère et le ton de la narration historique dans les différents évangiles , nous trouvons des différences , soit entre Matthieu et les deux autres synoptiques , soit entre les trois premiers évangélistes ensemble et le quatrième.

Parmi les reproches que la critique moderne a accumulés sur l'évangile de Matthieu , le principal est le manque du talent de peindre une scène , à individualiser un caractère ; et , comme ordinairement un témoin oculaire se signale justement par la précision et le détail de sa narration , on a cru pouvoir conclure de ce défaut que l'auteur n'avait pas été témoin oculaire (1). Et certainement , quand on lit dans cet évangile avec quelle indécision il spécifie le temps , le lieu et les personnes , quand on y voit si fréquemment des expressions telles que celles-ci : *Alors* , τότε , *partant de là* , παρὰ γων ἐκεῖθεν , *un homme* , ἄνθρωπος , etc. , quand on y trouve si souvent des indications en bloc , telles que : Jésus par-

(1) Schulz , über das Abendmahl , S. 303 ff. ; Sieffert , über den Urspr. des ersten kanon. Evang. S. 58 , 73 , u. s. ;

Schneckenburger , über den Urspr. S. 73.

courut toutes les villes et tous les bourgs (9, 35. 11, 1; comparez 4, 23), on lui amena tous les malades et il les guérit tous (4, 24 seq.; 14, 35 seq.; comparez 15, 29 seq.); et enfin quand on se rappelle la sèche brièveté de tant de récits isolés, on ne peut pas désapprouver l'assertion de cette critique, qui prétend que tout cela a l'air d'événements arrivés depuis long-temps, dans lesquels une longue tradition orale a de plus en plus effacé le caractère particulier et précis. Cependant, prise en soi, cette preuve n'est pas absolument convaincante, car, dans la plupart des cas, on aura l'occasion de vérifier cette remarque, qu'un témoin même oculaire peut manquer de la faculté de reproduire avec vivacité ce qu'il a vu (1).

Mais la moderne critique ne mesure pas seulement Matthieu à la mesure de ce que l'on devrait attendre d'un témoin oculaire; elle le compare en outre aux autres évangélistes. Parmi ceux-ci, d'une part, on trouve que Jean est décidément supérieur à Matthieu pour le talent de l'exposition, soit dans le petit nombre de passages qu'ils ont en commun, soit dans toute sa narration; d'autre part, on attribue généralement aux deux autres synoptiques, et particulièrement à Marc, un mode de narrer bien plus clair et bien plus complet (2); cela est vrai, et l'on ne devrait plus le nier. Quant au quatrième évangile, on y trouve sans doute aussi ces indications en bloc, par exemple, que Jésus, pendant la fête, fit beaucoup de signes, et que, pour cette raison, plusieurs crurent en lui (2, 23 seq.), et autres semblables (3, 22; 7, 1); il lui arrive aussi non rarement de décrire les personnes sans précision; cependant quelquefois, là où Matthieu ne parle que d'un homme ou de quelques hommes, il donne les noms (12, 3. 4; comparez avec Matthieu, 26,

(1) Olshausen, b. Comm., 1, S. 15, deuxième édition.

hant; Hug aussi. Einl. in das N. T. 2, S. 212 ff.

(2) Voyez les critiques cités plus

7, 8; et 18, 10; comparez avec Matthieu, 26, 51; et encore, 6, 5 seq.; comparez avec Matthieu, 14, 16 seq.). Quant aux lieux, on sait généralement avec exactitude dans quelle localité ou quelle contrée un événement est arrivé. Il a été plus haut question de la chronologie soigneuse de cet évangile; et, ce qui est principal, ses narrations, par exemple, le récit de l'aveugle né et de la résurrection du Lazare, ont quelque chose de dramatique et de vivant que l'on cherche en vain chez le premier évangéliste. Dans les deux évangélistes intermédiaires, on trouve aussi des désignations indécises du temps (par exemple : Marc, 8, 1; Luc, 5, 17; 8, 22), du lieu (Marc, 3, 13; Luc, 6, 12), et des personnes (Marc, 10, 17; Luc, 13, 23). Il n'y manque pas, non plus, de ces indications en bloc : que Jésus a parcouru toutes les villes et guéri tous les malades (Marc, 1, 32 seq., 38 seq.; Luc, 4, 40 seq.); cependant les choses que Matthieu n'a indiquées que d'une manière générale, le sont quelquefois chez eux d'une manière particulière; car non seulement Luc, comme nous l'avons déjà vu, signale l'occasion particulière des discours de Jésus, occasion sur laquelle Matthieu se tait, mais encore lui et Marc désignent, par leur emploi ou par leur nom, des personnes que Matthieu ne désigne que d'une manière indécise (Matthieu, 9, 18; Marc, 5, 22; Luc, 8, 41; Matth., 19, 16; Luc, 18, 18; Matth., 20, 30; Marc, 10, 46). C'est surtout dans la vive peinture des événements particuliers que Luc, et encore plus Marc, sont décidément supérieurs à Matthieu. On n'a qu'à comparer, dans ce qui a déjà été vu, les récits, par Matthieu et par Marc, de l'exécution de Jean-Baptiste (Matth., 14, 3, seq.; Marc, 6, 17), et, dans ce qui n'a pas encore été vu, le récit du ou des possédés de Gadara (Matth., 8, 28 seq., et passages parallèles).

En conséquence, la critique la plus récente a cru pouvoir établir, pour l'auteur du quatrième évangile, une confir-

mation de la qualité de témoin oculaire qu'on lui attribue et admettre pour les deux évangélistes intermédiaires, qu'il ont été au moins plus près des faits que le premier évangéliste. Mais, quand même on accorderait qu'un homme qui ne sait pas raconter d'une manière dramatique ne peut pas avoir été témoin oculaire; il s'ensuivrait, non que tous ceux qui racontent d'une manière dramatique, mais seulement que quelques uns sont témoins oculaires. S'il est vrai que, partout où il existe, sur le même objet, une relation plus développée et une relation plus courte, les opinions peuvent se partager sur la question de savoir laquelle est primitive (1), on a besoin, relativement à ces relations dans lesquelles il faut admettre une intervention de la tradition, de distinguer une double influence de cette intervention : la première a pour résultat de transformer le précis en indécis, l'individuel en général, et la seconde, qui n'est pas moins essentielle, d'introduire des fictions arbitraires à la place de la réalité historique qui s'est perdue (2). Or, quand on met l'indécision de la narration de l'évangile de Matthieu sur le compte de la première tendance de la légende, il faut se faire cette question : peut-on, sans plus ample informé, considérer ce que les autres ont de précis et de dramatique, comme le signe qui prouve qu'ils ont été témoins oculaires, et ne doit-on pas plutôt examiner si cette précision et ce dramatique ne dérivent pas de la seconde tendance de la légende (3)? Quand on soutient aussi positivement qu'on le fait la première proposition, c'est par un arrière-goût de l'ancienne orthodoxie, qui voulait que tous nos évangiles provinssent de témoins oculaires immédiatement ou du moins par un in-

(1) Comparez Saunier, *uber die Quellen des Markus*, S. 42 ff.

(2) Kern, *über den Urspr. des Ev. Matth.*, I, c. 1, S. 70 ff.

(3) Examiner si... ne pas reconnaître comme décidé que... et sont les ex-

pressions dont je me sers, et qui réfutent mes adversaires m'accusant d'employer, on prouve du caractère mythique, aussi bien la brièveté que le développement des récits.

termédiaire fidèle. La critique récente a ôté à cette supposition sa généralité, et accordé la possibilité que l'un ou l'autre de nos évangiles eût été altéré par la tradition orale. A ce point, elle établit, non sans vraisemblance, qu'un évangile dont les descriptions manquent presque partout de couleur et de vie, ne peut pas provenir d'un témoin oculaire, et qu'il a dû souffrir dans la tradition. Maintenant admettra-t-on que les autres évangélistes, dont la narration est plus développée et plus dramatique, racontent ce qu'ils ont vu? Cela n'est admissible que sous la supposition que, parmi eux, quelques uns ont été témoins oculaires; car, en général, quand, parmi plusieurs narrations, on connaît d'avance que les unes viennent de témoins oculaires, et que les autres n'en viennent pas, on a toute vraisemblance pour ranger, dans la première catégorie, celles où le caractère dramatique est le plus manifeste. Mais cette supposition repose sur un motif qui n'a sa source que dans l'esprit des commentateurs, à savoir qu'en partant de l'ancienne opinion qui y voyait des récits dérivant immédiatement ou médiatement de témoins oculaires, il était plus facile d'arriver à la concession partielle où l'on admet dans l'un d'entre eux l'absence de la qualité de témoin oculaire, qu'à la concession générale où l'on admet que cette qualité peut manquer à tous. Le fait est qu'avec l'opinion orthodoxe sur le canon tombe la supposition de cette qualité, non seulement pour l'un ou l'autre des évangiles, mais pour tous; il faut supposer pour tous la possibilité du contraire, et ce n'est que par l'étude de la nature des récits, comparés aux témoignages extérieurs, qu'on doit arriver à reconnaître ce qu'il en est. Or, de ce point de vue, qui est le seul permis à la critique, on aperçoit, d'après l'examen consacré dans l'Introduction aux témoignages extérieurs, que les deux choses sont également possibles, à savoir que les autres évangélistes doivent le caractère plus dramatique de leurs descriptions à une élaboration ultérieure de

la légende, ou qu'ils le doivent à un rapport plus étroit avec les scènes qu'ils racontent, avec le témoignage oculaire.

Pour ne rien préjuger à l'avance, examinons, à cet égard, les résultats que nous avons déjà obtenus. Luc spécifie, pour plusieurs discours de Jésus, l'occasion où ils furent prononcés, dans des cas où Matthieu ne spécifie rien de pareil; mais plus d'une fois nous avons reconnu que cette précision plus grande était une addition postérieure. Marc (13, 3; comparez 5, 37; Luc, 8, 51) désigne par leur nom certaines personnes, mais cette désignation nous a paru n'être que le résultat d'un raisonnement du narrateur. Placés comme nous le sommes à ce début de l'examen des narrations isolées, nous allons considérer encore, du point de vue du dramatique de la description, les formules générales d'exorde, de conclusion, de transition, telles qu'elles se comportent dans les différents évangiles. Là, en effet, nous trouvons, entre Matthieu et les autres synoptiques, la différence du caractère plus ou moins dramatique, marquée d'une empreinte qui peut le mieux nous apprendre ce qu'il faut penser de ce caractère.

Quand Matthieu (8, 16 seq.) ne dit que d'une manière générale, que le soir, après la guérison de la belle-mère de Pierre, on amena plusieurs démoniaques à Jésus, qui les guérit tous avec d'autres malades, Marc (1, 32) ajoute d'une façon tout-à-fait dramatique, et comme s'il l'avait vu lui-même, que toute la ville s'était rassemblée devant la porte de la maison où était Jésus. Une autre fois, il rapporte que le concours du peuple fut si grand, qu'il obstruait tout le devant de la maison (2, 2); deux autres fois il représente la foule tellement grande, que Jésus et ses disciples ne peuvent pas même prendre leur repas (3, 20; 6, 31); et Luc rapporte une fois que l'affluence fut telle *que les gens se foudaient aux pieds les uns les autres*, ὥστε καταπατεῖν ἀλλήλους (12, 1). Tous ces traits sont évidemment très dra-

matiques ; mais l'absence n'en peut guère faire un sujet d'imputation pour Matthieu ; car ils ressemblent à des embellissements du fait du narrateur , embellissements qui , d'après la remarque de Schleiermacher (1) , donnent non rarement l'apparence des écrits apocryphes à la narration de Marc en particulier. Dans des récits détaillés comme ceux dont la suite nous fournira de nombreux exemples , quand Matthieu reproduit simplement ce que Jésus a dit en une certaine occasion , les deux autres ont à nous dire quelque chose sur le regard dont Jésus accompagnait son discours (Marc, 3, 5 ; 10, 21 ; Luc, 6, 10). Au sujet d'un mendiant aveugle près de Jéricho , Marc se hâte de nous citer son nom et le nom de son père (10, 46). D'après ces faits , nous pouvons déjà soupçonner ce que l'examen des récits particuliers nous montrera avec plus de précision , que nous avons ici sous les yeux les produits de cette autre fonction de la tradition , que , pour abréger , nous pouvons appeler la fonction d'embellissement. Maintenant , ces embellissements sont-ils nés d'eux-mêmes peu à peu dans la légende orale , ou sont-ils du fait des rédacteurs de nos évangiles ? C'est une question sur laquelle on peut disputer , et au plus arrivera-t-on à une certaine vraisemblance pour quelques passages spéciaux. Dans tous les cas , non seulement un récit embelli par une addition de l'écrivain est plus éloigné de la vérité primitive qu'un récit exempt d'une pareille addition , mais encore la légende elle-même paraît , dans les premières périodes de sa formation , attachée uniquement à mettre en relief les choses principales , dits ou gestes , et ce n'est que plus tard qu'elle travaille à embellir uniformément toutes les parties du récit , même les parties accessoires , de sorte que , à cet égard aussi , le premier évangile serait plus près de la vérité que les autres.

Si la différence d'un caractère plus ou moins dramatique

(1) Ueber den Lukas, S. 74 et ailleurs.

dans les formules de conclusion et de transition existe davantage entre Matthieu et les autres synoptiques, une différence d'une autre espèce, relativement à ces mêmes formules, existe entre les trois synoptiques et Jean. En effet, tandis que la plupart des récits synoptiques qui ont trait à la vie publique de Jésus ont une empreinte panégyrique, la plupart des récits de Jean ont une empreinte pour ainsi dire polémique. Sans doute, les trois premiers évangélistes rapportent aussi plus d'une fois, en terminant leurs récits, que Jésus a scandalisé les âmes étroites, et que ses ennemis ont fait des trames contre lui (Matth., 8, 34; 12, 14; 21, 46; 26, 3 seq.; Luc., 4, 28 seq.; 11, 53 seq.); et, de son côté, le quatrième évangéliste termine quelques relations de discours et de miracles en remarquant que par là plusieurs ont cru en lui (2, 23; 4, 39. 53; 7, 31. 40 seq.; 8, 30; 10, 42; 11, 45). Mais le fait est que, chez les synoptiques, pour le temps qui précède le séjour de Jésus à Jérusalem, on trouve généralement des formules qui expriment que la renommée de Jésus s'est étendue au loin (Matth., 4, 24; 9, 26. 31; Marc., 1, 28. 45; 5, 20; 7, 36; Luc., 4, 37; 5, 15; 7, 17; 8, 39); que le peuple a admiré sa doctrine (Matth., 7, 28; Marc., 1, 22; 11, 18; Luc., 19, 48, etc.); qu'il a été étonné de ses œuvres merveilleuses (Matth., 8, 27; 9, 8; 14, 33; 15, 31, etc.), et qu'en conséquence il a de toutes parts accouru auprès de lui (Matth., 4, 25; 8, 1; 9, 36; 12, 15; 13, 2; 14, 13, etc.). Dans le quatrième évangile, au contraire, on trouve plus souvent la remarque que les Juifs ont fait des tentatives sur la vie de Jésus (5, 18; 7, 1); que les pharisiens ont voulu l'arrêter, ou ont envoyé des serviteurs pour le saisir (7, 30. 32. 44; comparez 8, 20; 10, 39); que des pierres ont été levées contre lui (8, 59; 10, 31); et, même dans la plupart de ces passages où il est parlé d'une disposition favorable du peuple, le quatrième évangéliste la représente de telle façon, qu'une portion seu-

lement du peuple est animée de bons sentiments, et que l'autre portion est animée de sentiments hostiles. Il se complaît surtout à faire ressortir comment, avant la dernière catastrophe, toute la ruse et toute la violence des ennemis de Jésus avaient été inutiles, parce que *son heure*, ἡ ὥρα αὐτοῦ, n'était pas encore venue (7, 30; 8, 20); que les archers qu'on envoya plusieurs fois contre lui, vaincus par la puissance de sa parole et par l'élévation de sa personne, revinrent chaque fois sans avoir accompli l'ordre dont ils étaient chargés (7, 32. 44 seq.); que Jésus traversa, sans recevoir aucun mal, les rassemblements irrités contre lui (8, 59; 10, 39; comparez, à ce sujet, Luc, 4, 30). Il est certain, comme cela a été remarqué plus haut, qu'il faut entendre par là non une conservation naturelle, mais une conservation où se manifestaient la nature supérieure de Jésus et son inviolabilité, tant qu'il ne voulut pas faire lui-même l'abandon de sa vie; mais cela jette aussi de la lumière sur le but qui détermine le quatrième évangéliste à mettre particulièrement en relief ces circonstances. Elles lui servent en effet à multiplier ces contrastes à l'aide desquels il cherche, dans tout son livre, à relever la personne et la dignité de Jésus. De même que, en opposition avec la grossière intelligence des Juifs, la profonde sagesse de Jésus, représentée comme celle du *Verbe* divin, ne brillait que d'un éclat plus vif, de même sa bonté prenait un aspect plus touchant en face de la malignité obstinée de ses ennemis. L'importance de son apparition sur la terre grandissait d'autant plus qu'il était l'objet de plus de débats parmi le peuple; et sa puissance, étant la puissance de celui qui avait la vie en lui, commandait d'autant plus le respect, que ses ennemis et leurs instruments avaient fait, pour le saisir, plus de tentatives, toujours déjouées comme par un pouvoir supérieur, et qu'il était plus incompréhensible que lui-même eût traversé intact les rangs de ses adversaires conjurés pour sa

perte. Aussi, quelque éloge que l'on accorde au quatrième évangéliste, justement en raison de ces détails, attendu qu'il est, dit-on, le seul qui rende visibles la naissance et le développement successifs de l'opposition du parti pharisien contre Jésus; c'est ici grandement le lieu de se demander si le lien par lequel il enchaîne les faits est naturel ou factice : il est factice en ceci du moins, que le quatrième évangile cherche, dans les régions surnaturelles, le motif pour lequel les ennemis de Jésus furent si long-temps impuissants contre lui; tandis que les synoptiques établissent, entre les choses, un lien vraiment naturel en disant que les magistrats juifs craignaient le peuple, qui s'attachait à Jésus comme à un prophète (Matth., 21, 46; Marc, 12, 12; Luc, 20, 19) (1).

§ LXXXIII.

Groupes isolés d'anecdotes. Imputation d'une ligne avec Beelzébuth et demande de signes.

Conformément au but de notre critique, nous ne nous attacherons ici qu'aux récits où l'influence de la légende peut se démontrer. Or, cette influence se manifeste surtout par l'altération d'un récit en un autre, ou même par les simples variations d'un même récit; par conséquent, la chronologie nous ayant refusé ses services, nous rapprocherons, d'après l'analogie qu'elles ont entre elles, les anecdotes à examiner.

Pour commencer par ce qu'il y a de plus simple, déjà Schultz s'est plaint que Matthieu racontât deux cas où un pacte avec Beelzébuth est reproché à Jésus, et où un signe lui est demandé, ce que Marc et Luc n'ont chacun raconté qu'une fois (2). Quant au premier reproche, Jésus guérit (Matth., 9, 32 seq.) un démoniaque muet; le peuple s'en

(1) Comp. De Wette, *exeg. Handb.*, 1, 3, S. 1, 6.

(2) *I. c.* S. 131.

émervaille, mais les pharisiens remarquent qu'il chasse les démons par le *chef* des démons, ἄρχων. Matthieu ne rapporte pas ici que Jésus ait rien répondu. La seconde fois (12, 22 seq.) c'est un démoniaque aveugle et muet que Jésus guérit, sur quoi le peuple s'étonne de nouveau, mais les pharisiens disent qu'il fait cela par l'aide de Beelzébut, *chef*, ἄρχων, des démons, et aussitôt Jésus relève l'absurdité de cette imputation. Qu'à diverses reprises elle ait été élevée contre Jésus lorsqu'il expulsait des démons, c'est ce qui est, en soi, croyable. La seule difficulté qui se présente, c'est que le démoniaque qui fut l'occasion de cette déclaration est, les deux fois, un *muet*, κωφός (la seconde fois seulement il est, en outre, *aveugle*, τυφλός). Les démoniaques étaient de toute sorte, des maladies de toute nature étaient attribuées à l'influence des mauvais esprits : pourquoi ladite inculpation s'attache-t-elle deux fois à la guérison d'un muet démoniaque, et non à la guérison d'un possédé d'autre espèce ? La difficulté augmente si dans notre examen nous comprenons le récit de Luc (11, 14 suiv.). Ce récit, pour la description des circonstances, correspond au premier récit de Matthieu, non au second ; car, des deux côtés, le démoniaque n'est que muet ; des deux côtés, la guérison est suivie d'une même formule, et l'admiration du peuple est exprimée d'une manière analogue, toutes circonstances pour lesquelles le second récit de Matthieu s'éloigne beaucoup de celui de Luc. Or, à la guérison de ce muet laquelle, d'après Matthieu, ne provoqua de la part de Jésus aucune réflexion, Luc rattache les mêmes discours que Matthieu rattache à la guérison de l'aveugle-muet ; de sorte que Jésus aurait dit la même chose dans ces deux circonstances qui se seraient succédé l'une à l'autre. Cela dépasse de beaucoup la vraisemblance ; et, si l'on ajoute qu'il est improbable qu'une imputation identique ait été faite pour la seconde fois justement à l'occasion d'un muet démoniaque, on en vient à se demander si un seul et même fait ne s'est pas doublé dans la

légende. Matthieu nous donne lui-même la clef de la manière dont cela a pu se faire, en représentant la première fois le démoniaque comme simplement muet, la seconde fois comme muet et aveugle. Ne devait-ce pas être une cure surprenante, puisqu'il s'y rattachait tant d'admiration de la part du peuple, une attaque si désespérée de la part des ennemis de Jésus? En conséquence, il se peut que le simple mutisme n'ait pas suffi, et que la légende, enchérissant, ait par surcroît privé de la vue le démoniaque. Or, si, à côté de cette nouvelle formation de la légende, l'ancienne circulait encore, qu'y a-t-il d'étonnant qu'un compilateur plus consciencieux que critique, tel que l'auteur du premier évangile, les ait recueillies l'une et l'autre comme des histoires différentes, sans autre soin que d'omettre une fois le discours de Jésus, pour éviter la répétition (1)?

Matthieu ayant retranché le discours de Jésus au verset 34 du chapitre 9, ce n'est que dans son récit de l'imputation contre Jésus de s'être ligué avec Beelzébuth (12, 22) qu'il put parler de la demande de signes qui exigeait aussi une réponse de la part de Jésus. Luc rattache aussi la demande de signes à cette imputation, et en cela encore son

(1) Comp. De Wette, *exeg. Handb.*, 1, 1, S. 116; Neander, *L. J. Chr.*, S. 288. Schleiermacher (S. 175) ne trouve pas d'enchaînement dans le discours sur le blasphème contre l'esprit saint, πνεῦμα ἁγίου, chez Matthieu (12, 31 seq.), bien que cependant ce blasphème se rattache très bien à ce qui précède: *je chasse les démons au nom de l'esprit de Dieu*, τῷ ἐν πνεύματι Θεοῦ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια (V. 28). On comprend toutefois cette difficulté de Schleiermacher plus facilement qu'on ne comprend comment il peut (S. 185 f.) trouver cette proposition mieux encadrée chez Luc (12, 10); elle est précédée chez Luc de celle-ci: *Que celui qui renie le fils de l'homme devant les hommes sera renié par lui devant les anges*; or, entre ces deux

propositions, il n'y a pas d'autre enchaînement, si ce n'est que les mots *renier le fils de l'homme*, ἀπειθεῖν τῷ υἱῷ τοῦ ἀνθρώπου, rappelés à l'esprit de l'écrivain les mots *dire quelque chose contre le fils de l'homme*, εἰπεῖν λόγον εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου. Cela prouve encore autre chose, c'est que, entre cette dernière proposition et la suivante, où Jésus dit à ses disciples que le *Saint-Esprit*, πνεῦμα ἁγίου, leur enseignera ce qu'ils devront dire; la liaison est encore tout extérieure et ne s'appuie que sur l'expression *esprit saint*. Ce qui suit dans Matthieu (V. 33-37) a déjà été dit en partie dans le discours de la montagne; mais cela est ici aussi dans un meilleur enchaînement que Schleiermacher n'en veut convenir.

passage est parallèle au second passage de Matthieu (1). Mais Matthieu n'a pas seulement, comme Luc, une seule demande de signes, il en a encore une autre (16, 1 seq.), après la seconde nourriture miraculeuse; cette seconde demande de signes se trouve aussi chez Marc (8, 11 seq.), lequel n'a pas la première. Il y est dit que des pharisiens (accompagnés, chez Matthieu, de saducéens, ce qui est invraisemblable), s'approchent de Jésus et lui demandent quelque *miracle dans le ciel*, σημεῖον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, et Jésus leur fait une réponse qui se termine par ces mots : *Cette race méchante et adultère demande un miracle, mais il ne lui en sera point donné d'autre que celui de Jonas le prophète*, γυνὴ

(1) Luc rapportant, immédiatement à la suite l'une de l'autre, l'imputation et la demande de signes, ainsi que les deux réponses de Jésus, la critique moderne trouve que cela est infiniment plus vraisemblable que le récit de Matthieu, où on lit d'abord l'imputation et la réplique, puis la demande de signes et le refus d'y obtempérer; elle prétend que l'on comprend difficilement que, après que Jésus eut fait une longue réponse à l'imputation de s'être ligué avec Beelzébuth, les mêmes gens qui lui avaient adressé cette imputation, ou du moins quelques uns d'entre eux lui eussent encore demandé un signe (Schleiermacher, S. 175. Schneckenburger über den Urspr., S. 52 f.). Mais, d'un autre côté, on pourrait trouver également invraisemblable que Jésus, après avoir parlé longuement et énergiquement contre l'objet le plus important, c'est-à-dire l'imputation relative à Beelzébuth, et après avoir été même conduit par une interruption à une proposition d'une tout autre nature (Luc 11, 27 seq.), que Jésus, disons-nous, fût revenu sur un objet moins important, la demande des signes. Comparez De Wette, exeg. Handb., I, 1, S. 119. Chez Matthieu suit (V. 43-45) le discours sur les démons qui reviennent en forces. Cela est rattaché chez Luc (11,

24 et suiv.) aux expressions relatives au reproche d'avoir opéré l'expulsion des démons par l'aide de Beelzébuth, ce qui semble mieux placé que chez Matthieu après les discours contre la demande des signes. Cependant, si nous y regardons de plus près, nous trouverons très invraisemblable que Jésus, après avoir, par une apologie qui lui était violemment arrachée, justifié contre des ennemis les expulsions de démons, ait entamé une exposition aussi calme et purement théorique, qui suppose des auditeurs, sinon prévenus favorablement, au moins dociles; et nous reconnaitrons qu'ici encore la seule liaison est dans ce fait, que les deux discours traitent de l'expulsion des démons. Le rédacteur du troisième évangile se laissa aller par cette analogie à briser le lien entre les discours de Jésus contre l'imputation relative à Beelzébuth et contre la demande de signes, discours qui, se rapportant aux deux plus fortes preuves de l'incrédulité malveillante de ses ennemis, paraissent avoir été rapprochés dans la tradition. Le premier évangéliste s'abstint de cette violence, et, le soupçon élevé contre ces expulsions lui ayant remis en mémoire le discours sur le retour des démons, il ne revint à ce dernier qu'après avoir relaté la réplique à la demande de signes.

πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς σημεῖον ἐπιζητεῖ, καὶ σημεῖον οὗ δοθήσεται αὐτῇ. εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ τοῦ προφήτου; conclusion qui coïncide mot pour mot avec le commencement du refus fait précédemment par Jésus (12, 39). Si déjà il est passablement invraisemblable que Jésus ait deux fois repoussé une pareille suggestion par la même allusion énigmatique à Jonas, et justement dans les mêmes termes, il faut avouer que les mots (V. 2 et 3) qui précèdent chez Matthieu, dans le second passage, la phrase qui vient d'être citée, sont complètement inintelligibles. En effet, sur la demande d'un miracle dans le ciel, répondre à des adversaires, que, s'ils s'entendent aux signes naturels du ciel, ils ne s'en entendent que plus mal aux signes spirituels du temps messianique, cela est si obscur (1) qu'il semble que c'est par désespoir de trouver un enchaînement, qu'on a omis les versets 2 et 3 (2). omission qui est d'ailleurs dépourvue de toute autorité. Luc a aussi (12, 54 suiv.) ce reproche de Jésus, qui accuse ses contemporains de s'entendre mieux aux signes de l'atmosphère qu'à ceux de l'époque; les mots mêmes ne sont autres qu'en partie; mais la position est différente, et on pourrait la juger meilleure; car, après avoir parlé du feu qu'il allumera, et de la désunion qu'il produira, Jésus pouvait dire tout naturellement à son peuple: aux signes manifestes d'une aussi grande révolution que celle qui se prépare par mon entremise, vous ne donnez aucune attention, tant vous vous entendez mal aux signes des temps (3)! Mais, en examinant la chose de plus près, on voit que, dans Luc, la place de cet apophthegme n'est pas moins incohérente que celle des deux paraboles 13, 18 (4). Si de là nous reportons nos regards sur Matthieu, nous voyons aisément comment il a pu arriver à ce que nous li-

(1) Comparez De Wette, sur ce passage.

(2) Voyez Griesbach, Comm. crit., sur ce passage.

(3) Schleiermacher s'exprime un peu différemment, S. 190 f.

(4) De Wette, exeg. Handb., 1, 1, S. 139, 1, 2, S. 72.

sons dans son évangile. Ce qui a été capable de le déterminer à parler deux fois de la demande de signes, c'est qu'il trouva une variation sur cette demande : le signe demandé était tantôt un *miracle* en général, σημεῖον, tantôt en particulier un *miracle dans le ciel*, σημεῖον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ. Or, sachant que Jésus avait renvoyé les Juifs du soin de *distinguer l'apparence du ciel*, διακρίνειν τὸ πρόσωπον τοῦ οὐρανοῦ, au soin de *distinguer les signes des temps*, διάκρισις τῶν σημείων τῶν καιρῶν, il ne lui fut pas difficile de conjecturer que peut-être les Juifs avaient provoqué cette leçon en demandant un *miracle dans le ciel*, σημεῖον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ. Ainsi nous trouvons dans Matthieu, comme dans Luc si souvent, une introduction factice à un discours de Jésus; nouvelle preuve de la proposition établie par Sieffert (1), mais prise trop peu en considération, à savoir : qu'il est dans la nature de récits traditionnels tels que nous les avons dans les trois premiers évangiles, qu'une particularité soit mieux conservée dans l'un que dans l'autre, et par conséquent, que tantôt celui-ci et tantôt celui-là ait du désavantage par rapport aux autres.

§ LXXXIV.

Visite de la mère et des frères de Jésus, et la femme qui vante le bonheur de la mère de Jésus.

Tous les synoptiques nous racontent une visite de la mère et des frères de Jésus, qui, en l'apprenant, montra ses disciples, et déclara que ceux qui suivaient sa parole étaient sa mère et ses frères (Matth., 12, 46 seq.; Marc, 3, 31 seq.; Luc, 8, 19 seq.). Matthieu et Luc ne disent rien du but de cette visite; ils n'indiquent pas, non plus, si cette expression, qui semble être une expression de refus, avait été déterminée

(1) Ueber den Ursprung, S. 115.

par quelque chose de particulier. Mais, là-dessus, Marc a une explication inattendue : il nous apprend (V. 21) que, tandis que Jésus enseignait au milieu d'un grand concours de peuple, qui même l'empêchait de se mettre à table, ses parents, s'imaginant qu'il était fou, sortirent pour s'emparer de lui et pour le mettre sous la garde de la famille (1). L'évangéliste rapporte cette circonstance en ces termes : les parents *disaient qu'il était hors de lui*, ἔλεγον ὅτι ἐξέστη, et ce sont ces termes qui semblent l'avoir conduit à se rappeler ce qu'il ajoute : *les scribes dirent : Il est possédé de Beelzebuth, etc.*, οἱ γραμματεῖς ἔλεγον, ὅτι Βεελζεβοὺλ ἔχει κ. τ. λ. (comparez Joh., 10, 20). Il fait suivre ce reproche de la réponse de Jésus, mais sans la rattacher à une expulsion de démons ; alors il revient aux parents de Jésus, qu'il cesse de désigner d'une manière aussi vague ; il nomme sa mère et ses frères ; il rapporte que leur arrivée est annoncée à Jésus, et il reproduit la réponse dont il a été question plus haut.

Ce renseignement de Marc est très bien venu auprès des commentateurs, pour expliquer et justifier, par la sottise intention de leur visite, la dureté qui paraît être dans la réponse de Jésus à l'annonce de l'arrivée de ses plus proches parents. Mais, sans rappeler que, avec l'histoire ordinaire de l'enfance de Jésus, il est difficile de s'expliquer comment, après les événements qui la signalèrent, sa mère aurait pu, plus tard, se tromper tellement sur son fils ; il est fort incertain que nous puissions accepter ce renseignement de Marc. D'abord il est placé à côté de l'exagération évidente que Jésus et les siens ne pouvaient pas se mettre à table à cause de l'affluence du peuple ; en second lieu, il tient trop peu à tout le reste pour ne pas paraître singulier. Si l'on réfléchit à ces difficultés, on ne pourra guère s'empêcher d'accéder au jugement de Schleiermacher, qui dit,

(1) Fritzsche, Comm. in Marc. p. 97 seq., donne la preuve que οἱ παρ' αὐ-

τοῦ signifie ses parents, κρατῆσαι s'emparer, et ἐξέστη être hors de soi.

qu'il ne faut pas y chercher une explication sur les relations qui existaient alors entre Jésus et sa famille, et que ce renseignement appartient plutôt à ces exagérations que Marc se complait à placer aussi bien au début d'événements particuliers, que dans sa narration générale (1). Marc voulut faire comprendre la réponse négative de Jésus à l'annonce de l'arrivée de ses parents; il crut, par conséquent, devoir supposer à leur visite un objet désagréable, et, comme il savait que les pharisiens l'avaient placé sous l'influence de Bézébuth, il attribua à ses parents une semblable intention (2).

Mettons donc de côté ce renseignement de Marc. Si la comparaison des trois récits, qui sont extrêmement semblables entre eux, ne donne aucun résultat (3), nous devons être frappés de la différence de connexion qui, dans les évangélistes, appartient à cet événement. Matthieu et Marc le placent après la justification contre le soupçon d'un appui infernal, et avant la parabole du semeur; au contraire, Luc met la visite un assez long temps avant cette imputation, et la parabole avant la visite. Mais ce qui est remarquable, c'est que Luc, au même endroit que celui où les deux autres placent la visite, c'est-à-dire après la justification contre le reproche d'une ligue avec le diable, place un événement qui se termine par des paroles tout-à-fait semblables à celles qui terminent l'annonce de l'arrivée des parents de Jésus. En effet,

(1) Ueber den Lukas, S. 121.

(2) Comparez De Wette, sur ce passage.

(3) Quand Schnackenburger (über den Ursprung, S. 54) trouve un dramatique factice dans les expressions de Matthieu: *quelqu'un dit*, εἶπεν τις, et ayant étendu les mains, ἐκτείνας τὴν χεῖρα, vis-à-vis des expressions de Marc: *on lui dit*, εἰπὸν, et jetant les yeux sur ceux qui étaient assis autour de lui, περιβλεψάμενος κύκλῳ, c'est une preuve de la sagacité partielle qui joue un si grand rôle, au désavantage

de Matthieu, dans la plus récente critique de cet évangile; car, qui ne voit pas que, si Matthieu avait *on lui dit*, εἶπεν, on y découvrirait aussitôt une trace que le dramatique s'efface entre ses mains? Quant aux mots ἐκτείνας τὴν χεῖρα, il est impossible de deviner en quoi cette expression a une empreinte plus factice que le περιβλεψάμενος. On pourrait tout aussi bien attribuer cette expression à la prédilection avec laquelle Marc décrit le jeu des yeux, et y voir par conséquent une addition de son cru.

après que Jésus a réfuté le reproche à lui adressé, et donné une instruction sur le retour des démons, une femme de la foule est saisie d'admiration et bénit la mère de Jésus; sur quoi Jésus répond, comme plus haut à l'annonce de l'arrivée de sa mère : Heureux bien plutôt ceux qui entendent et observent la parole de Dieu (1). Schleiermacher préfère ici aussi le récit de Luc. Il pense surtout que la petite action intercurrente avec la femme qui bénit, indique un souvenir récent et vif qui doit en avoir placé la relation dans l'endroit véritable, tandis que Matthieu a confondu, avec la réponse de Jésus à l'exclamation de la femme, la réponse très analogue qu'il fit lors de l'annonce de l'arrivée de ses parents, a placé celle-ci au lieu de celle-là, et a ainsi omis la scène avec la femme (2). Mais il est difficile de comprendre comment la femme a pu être conduite à une exclamation si pleine d'enthousiasme par l'explication technique sur le retour des démons expulsés, ou même par le discours précédent plein de paroles vengeresses, et l'on serait en droit d'établir la conjecture opposée à celle de Schleiermacher, à savoir que, à la place de l'annonce de l'arrivée des parents, le rédacteur du troisième évangile a mis la scène de la femme qui bénit, scène qui se termine de la même manière. La tradition évangélique, comme nous le voyons par Matthieu et par Marc, avait, soit par une raison historique, soit par hasard, rapproché la visite des parents et le mot de Jésus sur la parenté spirituelle, des discours de Jésus relatifs aux reproches concernant Beelzébut et le retour des démons. Luc, arrivant à la fin de ces discours, se rappela

(1) Réponse à l'annonce, 8, 21 : Ma mère et mes frères sont ceux qui écoutent la parole de Dieu et qui la mettent en pratique. μήτηρ μου καὶ ἀδελφοί μου οὗτοι εἰσιν οἱ τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ ἀκούοντες καὶ ποιοῦντες αὐτόν.

Réponse à la femme qui bénit, 12, 28 : Mais plutôt (plutôt que ma mère), heureux sont ceux qui écoutent la parole de Dieu et qui la mettent en pratique, μακάριοι μακάρι οἱ (sc. οὗχ ἡ μήτηρ μου ἀλλ') οἱ ἀκούοντες τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ καὶ ποιοῦντες αὐτόν.

(2) L. c. S. 177 f.

cette scène et le mot qui s'y rattachait, sur le mérite de la parenté spirituelle. Or, il avait déjà raconté la visite (1); il saisit donc l'anecdote de la femme, anecdote qui avait la même finale. Mais, à cause de la grande ressemblance des deux anecdotes, on peut douter que deux événements différents en fassent le fond. L'immortelle parole de Jésus, par laquelle il plaçait ses parents spirituels au-dessus de ses parents corporels, pourrait, dans la légende, avoir reçu deux formes ou deux cadres; les uns trouvant plus naturel que Jésus l'eût prononcée au moment où réellement il repoussait ses parents, tandis que d'autres auront pensé qu'il fut conduit à exalter ceux qui étaient voisins de lui spirituellement, par des bénédictions prononcées sur ceux qui lui étaient le plus voisins par le sang. De ces deux, soit histoires, soit variations de la même histoire, Matthieu et Marc ne donnent que la première; mais Luc, qui en avait déjà fait usage dans une occasion précédente, se trouva, lorsqu'il vint à l'endroit où la tradition évangélique ordinaire la plaçait, amené dès lors à la reproduire sous la seconde forme.

§ LXXXV.

Récits des disputes de prééminence parmi les apôtres, et sur l'amour de Jésus pour les enfants.

Les trois premiers évangiles nous racontent plusieurs disputes de prééminence qui avaient éclaté parmi les apôtres, et la manière dont Jésus les accorda. Le débat qui

(1) Ce qui décida l'évangéliste à placer la visite après la parabole n'a pas été nécessairement, comme le pense Schleiermacher, une véritable liaison chronologique. Au contraire, nous trouverons qu'il est tout-à-fait dans sa manière que la fin de l'explication de la parabole : *Ce sont ceux qui... ayant entendu la parole, la retiennent, et portent du fruit par*

leur patience, οὗτοί εἰσιν οἱ τινες... ἀκούσαντες τὸν λόγον κατέχουσι, καὶ καρποφοροῦσιν ἐν ὑπομονῇ, lui ait rappelé l'apophtegme semblable de Jésus lors de la visite, *ce sont ceux qui écoutent la parole de Dieu et qui la mettent en pratique, οὗτοί εἰσιν οἱ τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ ἀκούοντες καὶ ποιῶντες αὐτόν*.

s'éleva après la transfiguration de Jésus et la première annonce de la passion, leur est commun à tous les trois (Matth., 18, 1 seq.; Marc, 9, 33 seq.; Luc, 9, 46 seq.); il se trouve, à la vérité, des différences dans la narration, mais l'identité en est garantie par ce fait, que chez tous les trois il est question d'un enfant que Jésus mit au milieu des apôtres, scène qui, comme le marque Schleiermacher (1), ne peut guère se renouveler. Matthieu et Marc ont en commun une dispute de prééminence qui fut excitée par les deux fils de Zébédée; ils demandèrent, d'après Marc, ou leur mère demanda pour eux, d'après Matthieu, les deux premières places à côté de Jésus dans le royaume messianique (Matth., 20, 20 seq.; Marc, 10, 35 seq.) (2). Le troisième évangile n'a rien sur une semblable prière des fils de Zébédée; mais il a une autre dispute de prééminence dans laquelle se trouvent des discours semblables à ceux que les deux premiers évangélistes ont rattachés à cette prière. En effet, dans le dernier repas que Jésus prit avec ses disciples avant sa passion, Luc rapporte qu'il s'éleva entre eux une *rivalité*, φιλονεικία, pour savoir qui d'entre eux était le plus grand, rivalité que Jésus chercha aussitôt à faire taire par les mêmes motifs, et en partie par les mêmes paroles qu'on lit dans Matthieu et dans Marc, au sujet de *l'indignation*, ἀγανάκτησις, soulevée parmi les apôtres par la demande des fils de Zébédée. Il relate, à cette occasion,

(1) L. c., S. 152.

(2) Schultz (über d. Abendm. S. 320) parle tout-à-fait dans le ton de la critique récente sur Matthieu, lorsqu'il dit relativement à la différence observée entre les deux premiers évangélistes, qu'il ne doute pas un seul instant qu'un lecteur attentif n'adopte sans hésitation le récit de Marc, qui, sans parler de la mère, met toute la discussion entre Jésus et les deux apôtres. Mais, s'il s'agit de vraisemblance historique, je voudrais sa-

voir pourquoi une femme qui figurait dans la compagnie de Jésus (Matth., 27, 56) n'aurait pas hasardé une pareille prière. S'il s'agit de la vraisemblance psychologique, le sentiment de l'Eglise, qui a choisi pour le jour de Jacques le passage en question, a décidé en faveur du récit de Matthieu; car une prière aussi solennelle faite de but en blanc est tout-à-fait dans le caractère d'une femme et d'une mère qui s'emploie pour ses fils.

une sentence de Jésus que Luc lui-même et Marc ont rapportée presque dans les mêmes termes lors de la scène de l'enfant, et que Matthieu place, non seulement lors de la prière de Salomé, mais encore dans le grand discours contre les pharisiens (comparez Luc , 22, 26 ; Marc , 9, 35 ; Luc , 9, 48 ; Matth. , 20, 26 seq. ; 23, 11). Quoiqu'il soit croyable qu'avec leurs espérances temporelles sur le Messie, les disciples aient eu souvent des disputes de rang qu'il fallut dompter, cependant il n'est nullement vraisemblable que, par exemple, la sentence : *Celui qui, parmi vous, veut être le plus grand, doit être le serviteur de tous*, ait été prononcée 1° lors de la scène de l'enfant ; 2° lors de la prière des fils de Zébédée ; 3° dans le discours contre les pharisiens, et 4° lors du dernier repas. Évidemment il existe ici une confusion qui est du fait de la tradition, soit que, ainsi que Sieffert l'admet volontiers dans des cas pareils, plusieurs événements primitivement dissemblables aient été assimilés dans la légende, c'est-à-dire, ici, que les mêmes discours aient été répétés par erreur dans des circonstances différentes, soit que d'un seul événement la légende en ait fait plusieurs, c'est-à-dire ici, qu'elle ait imaginé des circonstances différentes pour un même discours. Pour décider entre ces deux possibilités, il faut examiner si les différents faits auxquels se rattachent les discours analogues sur l'humilité, ont l'apparence de n'avoir point d'existence par eux-mêmes, et d'être de simples cadres pour le discours, ou s'ils ont l'air d'être des événements qui portent en eux-mêmes leur vérité et leur signification.

Ici d'abord on ne pourra pas contester que la prière des fils de Zébédée ait en soi quelque chose de précis et de remarquable, et qu'elle ne semble pas n'avoir été imaginée que comme un cadre pour les discours suivants. On portera le même jugement sur la scène de l'enfant, de sorte que nous aurions, avant toutes choses, deux cas de dispute de préémi-

nence subsistant par eux-mêmes. Si nous voulons attribuer à chacun de ces deux cas les discours qui y appartiennent, les sentences que Matthieu place lors de la scène de l'enfant : *Si vous ne devenez pas de nouveau comme des enfants*, etc., et *celui qui ne s'humilie pas comme cet enfant*, etc., appartiennent incontestablement à cette occasion. D'un autre côté, les sentences sur dominer et servir dans ce monde et dans le royaume de Jésus, paraissent convenir parfaitement à la demande des deux disciples, qui réclamaient les sièges de maîtres dans le royaume messianique, et c'est aussi là que Matthieu les place; tandis que le mot sur le premier et le dernier, sur le plus grand et le plus petit, que Marc et Luc ont dès la scène de l'enfance, paraît avoir été réservé, avec raison, par Matthieu, pour la scène avec les fils de Zébédée. Il en est tout autrement de la rivalité dont parle Luc (22, 24 seq.). Cette rivalité ne se rattache pas à une occasion particulière, ni ne se termine par une scène caractérisée, à moins que nous ne voulions y ramener l'ablution des pieds dont parle Jean, qui, du reste, ne rapporte aucun débat de prééminence, ablution dont il ne peut être question que dans l'histoire de la passion. Le récit de Luc n'est amené que par les mots : *or, une rivalité s'éleva parmi eux*, ἐγένετο δὲ καὶ φιλονεικία ἐν αὐτοῖς; ce sont presque les mêmes termes que ceux que Luc avait déjà employés pour amener le premier débat de prééminence (9, 46), et ici ces termes servent d'introduction à des discours de Jésus, qui, ainsi qu'il a été déjà dit, appartiennent, chez Matthieu et chez Marc, aux premiers débats de prééminence; de sorte que cet endroit de Luc ne conserve rien en propre, si ce n'est d'être placé lors du dernier repas. Or, cette position est loin d'être assurée; car, s'il est difficile de croire qu'après les discours sur le traître, si humiliants pour les disciples, l'orgueil leur soit revenu si tôt, il est, au contraire, très facile de découvrir, en comparant les versets 23

et 24, comment le rédacteur put se laisser aller, sans motif historique, à placer ici un débat de prééminence. Il venait de dire : *et ils commencèrent à chercher entre eux qui était celui qui devait faire cela* (la trahison), καὶ αὐτοὶ ἤρξαντο συζητεῖν πρὸς ἑαυτοὺς, τὸ, τίς ἄρα εἴη ἐξ αὐτῶν ὁ τοῦτο μέλλων πράσσειν. Évidemment cette phrase lui rappela la phrase analogue : *or, il s'éleva une rivalité entre eux pour savoir qui pouvait être le plus grand*, ἐγένετο δὲ καὶ φιλονεικία ἐν αὐτοῖς, τὸ, τίς αὐτῶν δοκεῖ εἶναι μείζων ; c'est-à-dire que ce furent les débats sur le traître qui lui remirent en mémoire les débats sur la prééminence. Il avait déjà, il est vrai, relaté un pareil débat, mais, à part une sentence, il n'y avait rattaché que les discours auxquels l'enfant amena Jésus; il lui restait encore à rapporter les autres, que Matthieu et Marc placent à l'occasion de la demande des fils de Zébédée, occasion qui ne paraît pas avoir été présente au narrateur dans l'évangile de Luc; en conséquence il les joignit à l'indication indécise d'un débat de prééminence. Cependant ce n'est pas seulement la position chronologique de cette dernière dispute, c'est encore la position des deux disputes citées en premier lieu qui mérite une remarque; elles sont placées, toutes deux, après une annonce de la passion, annonce qui, de même que la prédiction de la trahison, paraîtrait avoir dû abattre les pensées terrestres de l'orgueil. Il en résulte donc bien peu de vraisemblance pour cet ordre chronologique (1); aussi doit-on accueillir volontiers un indice qui, dans la narration évangélique, nous montre comment les rédacteurs ont pu arriver, par une voie non historique, à un pareil arrangement. Dans le second débat, c'est-à-dire celui qui est relatif aux fils de Zébédée, ce que la réponse de Jésus à la demande de Salomé contenait de plus saillant, c'était l'annonce de la souffrance qui l'attendait, lui et ses disciples; de cette façon, la plus naturelle association d'idées rattacha

(1) Comparez Schleiermacher, l. c. S. 283.

à l'annonce de la passion le récit de l'ambition des deux disciples, ambition que Jésus rabattit par la prédiction des prochaines souffrances. Quant au premier débat, c'est-à-dire celui qui suit la transfiguration, l'annonce antécédente de la passion se termine, d'après les deux évangélistes intermédiaires, par la remarque que les disciples ne comprirent pas le discours de Jésus, et que cependant ils n'osèrent pas l'interroger là-dessus, ce qui veut dire sans aucun doute, qu'ils parlèrent entre eux du sens du discours et qu'ils le débattirent; l'association des idées intervint, et tout naturellement amena le débat de prééminence, débat qui avait eu lieu aussi en arrière de Jésus. Cette explication ne s'applique pas également au récit de Matthieu; car, chez lui, entre l'annonce de la passion et la rivalité se trouve intercalée l'anecdote sur la pièce d'or que l'on pêche (1).

A ces débats sur la prééminence tient, par l'intermédiaire de l'enfant qui joue un rôle dans un de ces débats, une autre anecdote où l'on amène des enfants à Jésus pour qu'il les bénisse; les disciples voulant s'y opposer, Jésus prononça ces paroles bienveillantes : *laissez venir les enfants*, etc., ἄφετε τὰ παιδία κ. τ. λ.; et il remarque que le royaume céleste n'appartient qu'aux enfants et à ceux qui leur ressemblent (Matth. 19, 13 seq.; Marc, 10, 13 seq.; Luc, 18, 15 seq.). Cette anecdote a beaucoup de ressemblance avec celle de l'enfant placé au milieu des disciples : 1° dans les deux cas, Jésus propose les enfants comme modèles, et déclare qu'il n'y a que les gens semblables aux enfants qui peuvent entrer dans le royaume de Dieu; 2° dans les deux cas, les disciples figurent dans une opposition avec les enfants; 3° enfin Marc dit, dans les deux cas, que Jésus prit les enfants *dans ses bras*, ἐναγκαλισάμενος. Si l'on voulait soupçonner qu'un seul événement fait le fond des deux anecdotes, il faudrait, en tout cas, s'arrêter au dernier

(1) Comparez à ce sujet les remarques de De Wette, *exeg. Handb.*, 1, 2, S. 107.

récit comme au plus voisin de la vérité; car les paroles de Jésus, *laissez les enfants*, etc., ἄφετέ τὰ παιδία κ. τ. λ., portant l'empreinte non méconnaissable d'une originalité qui reste la même dans tous les récits, n'ont guère pu être prononcées dans l'autre occasion; tandis que les sentences sur les enfants, modèles d'humilité, sentences que l'on rapporte au débat sur le rang, pourraient avoir été prononcées dans la circonstance que nous considérons ici, par allusion rétrospective à d'anciennes rivalités sur le rang. Ce serait donc plutôt le cas ici d'admettre une assimilation d'événements primitivement différents; du moins il est évident que Marc n'a placé, dans l'un et l'autre, le mot *ayant embrassé*, ἐναγκαλισάμενος, qu'à cause de la ressemblance des deux scènes.

§ LXXXVI.

Purification du Temple.

Jésus, lors de son premier séjour à Jérusalem, suivant Jean (2, 14 suiv.), lors de son dernier séjour suivant les synoptiques (Matth. 21, 12 suiv., et passages parallèles), entreprit de nettoyer le Temple. Les anciens interprètes ont admis, et plusieurs interprètes modernes (1) admettent encore deux événements, d'autant plus que, outre la différence chronologique, il se trouve aussi, dans l'exposition de l'affaire, quelques divergences entre les trois premiers évangélistes et le quatrième. Car, tandis qu'il n'est question, chez les synoptiques, relativement à la conduite de Jésus, que d'une *expulsion*, ἐκβάλλειν, il est dit chez Jean qu'il se fit, à cet effet, un *fouet de petites cordes*, ῥαγέλιον ἐκ σχοινίων; de plus, tandis que, chez les synoptiques, il paraît procéder également contre tous les vendeurs, il

(1) Paulus et Tholuck sur ce paragraphe. Neander aussi, L. J. Chr., S.

388, Ann., trouve une répétition possible.

paraît, chez Jean, faire quelque différence, et traiter les marchands de colombes avec plus de douceur; il n'est pas dit, non plus, chez Jean qu'il ait expulsé les acheteurs en même temps que les vendeurs. Il y a aussi une divergence relative au discours de Jésus dans cette circonstance; chez les synoptiques, ce discours a exactement la forme d'une citation de l'Ancien Testament; chez Jean, ce n'est qu'une allusion approximative. Mais la différence est notable surtout dans le résultat : d'après le quatrième évangile, Jésus est aussitôt pris à partie; chez les synoptiques il n'en est pas question, ce n'est que les jours suivants que les magistrats Juifs lui font adresser une question qui paraît avoir rapport à la purification du Temple (Matth. 21, 23 seq.); Jésus répond tout autrement, et notamment sans le discours célèbre sur la démolition et la reconstruction du Temple, discours par lequel, d'après le quatrième évangile, il repousse le reproche à lui adressé. On a cherché à expliquer la répétition d'une pareille exécution en remarquant qu'une première expulsion ne mit pas sans doute fin à l'abus, dont la répétition nécessita une nouvelle intervention de Jésus; et, pour admettre que la purification du Temple rapportée par Jean est plus ancienne que celle que rapportent les synoptiques, on croit découvrir une autorité en ceci, que dans le premier cas on prit aussitôt Jésus à partie, et que dans le second cas on ne lui dit rien, parce que dans l'intervalle son influence s'était accrue.

Mais, malgré toutes les divergences, ce qui l'emporte, c'est la concordance des deux récits : des deux côtés, même abus; même façon violente d'y mettre un terme en *chassant* les gens, ἐκβάλλειν, et en *renversant* les tables, ἀναστρέφειν; même discours au fond, pour justifier ce procédé, discours qui, s'il ne renferme pas autant de paroles chez Jean, n'en contient pas moins, chez lui aussi, une allusion à Isaïe 56, 7 et à Jérémie 7, 11. En tout cas, on devrait, à cause de ces

ressemblances considérables, admettre avec Sieffert (1), que les deux événements, moins semblables dans la réalité, ont été assimilés par la tradition, et que les particularités de l'un ont été transportées sur l'autre. Quoi qu'il en soit, ce qui paraît clair, c'est que les synoptiques ne savent rien d'une aventure antécédente de cette espèce, pas plus qu'ils ne connaissent un premier séjour de Jésus à Jérusalem; de son côté, le quatrième évangéliste paraît avoir omis la purification du Temple après la dernière entrée de Jésus dans la capitale, non parce qu'il la supposait connue par le récit des autres, mais parce qu'il crut devoir placer, dans un temps antérieur, le seul acte de cette espèce qui fût à sa connaissance. Ainsi il est positif que chacun des évangélistes ne connaît qu'un événement de cette espèce; par conséquent, ni les petites divergences dans la description, ni la divergence considérable dans la position chronologique ne nous autorisent à admettre deux événements différents; d'autant plus que des dissidences chronologiques ne sont nullement rares dans les évangiles, et qu'elles sont tout-à-fait naturelles dans des écrits nés de la tradition. C'est donc avec raison que les plus récents interprètes de Jean se sont déclarés, ainsi que d'autres plus anciens, pour l'identité des deux récits (2).

De quel côté est l'erreur chronologique? on peut savoir d'avance comment la critique actuelle prononcera. Elle prononcera en faveur du quatrième évangile. Le fouet, le traitement gradué infligé aux différentes classes de marchands, l'allusion plus libre au passage de l'Ancien Testament, sont, d'après Lücke, des preuves qui montrent que l'auteur a été témoin oculaire et auriculaire; il ajoute que, relativement à la chronologie, on sait que les synoptiques

(1) Ueber den Ursprung, S. 108 ff.

(2) Lucke, 1, p. 435 seq.; De Wette, exeg. Handb., 1, 1, S. 174 f. 1, 3, S. 40.

ne l'observent nullement, que Jean est le seul qui la suive. En conséquence, ce serait, d'après Sieffert (1), abandonner le certain pour l'incertain, que de sacrifier le récit de Jean au récit des synoptiques. Mais, quant à ce dramatique qu'on fait valoir, Marc, en disant : *Et il ne permettait pas même qu'on transportât aucun vaisseau par le Temple*, καὶ οὐκ ἤφιεν, ἵνα τις διενέγκῃ σκεῦος διὰ τοῦ ἱεροῦ (11, 16), présente une de ces particularités dramatiques, qui d'ailleurs a un appui dans la coutume juive, laquelle ne permettait pas qu'on fît un chemin de traverse du vestibule du Temple (2). Cependant, si l'on suppose qu'elle appartient à ces embellissements arbitraires auxquels Marc se complaît d'ordinaire (3), où est la raison de considérer, dans le quatrième évangéliste, de pareils traits pittoresques, comme des signes d'un témoignage oculaire? Invoquer ici sa qualité reconnue de témoin oculaire (4), c'est une pétition de principes trop vicieuse, du moins au point de vue d'une critique comparative, laquelle ne doit décider que d'après la vraisemblance intrinsèque si les traits pittoresques du quatrième évangile ne sont pas aussi de simples ornements dus à l'auteur. Or, si le traitement différent des différentes classes d'hommes est, en soi, une particularité vraisemblable; si l'allusion au passage de l'Ancien-Testament est une particularité indifférente, il en est tout autrement du trait le plus frappant du récit de Jean. Déjà Origène a trouvé que c'était un acte trop violent et trop contraire à l'ordre, que de faire un fouet de cordes et de l'employer sur les marchands (5). Des interprètes plus récents ont voulu adoucir cette circonstance, en disant que Jésus n'avait employé le fouet que contre le bétail (6). D'une part, cette

(1) L. c., S. 109. Comparez Schneckenburger, S. 26 f.

(2) Lightfoot, p. 632, dans Bab. Jevamoth, f. 6, 2.

(3) Lucke, p. 438.

(4) Lucke, p. 437; Sieffert, S. 110.

(5) Comm. in Joh., t. 10, § 17, Opp. 1, p. 322, ed. Lommatsch.

(6) Kuinöl, sur ce passage.

explication est contraire au texte, où il est dit que *tous* furent expulsés par le *fouet*; d'autre part, même avec cette atténuation, l'emploi d'un fouet peut paraître messéant pour une personne de la dignité de Jésus, et il n'était propre qu'à augmenter tout ce qu'une pareille scène avait, sans cela, de tumultueux (1). La particularité spéciale à Marc n'a pas de pareille difficulté contre elle, et cependant on la rejette, tout en admettant celle de Jean!

On se prononce également presque unanimement, au sujet de la différence chronologique, contre les synoptiques et en faveur du quatrième évangéliste, et pourtant on n'est pas en état d'alléguer un seul motif pour lequel l'événement en question doive plutôt appartenir au temps de la première pâque visitée par Jésus, qu'au temps de la dernière pâque (2). On pourrait même faire valoir plusieurs raisons en faveur des synoptiques. Sans doute, trouver invraisemblable que Jésus ait fait allusion à sa mort et à sa résurrection d'aussi bonne heure que l'indique l'interprétation que l'on donne à la phrase de Jean sur le Temple à démolir et à rebâtir (3), n'est pas un argument suffisant, car nous verrons en lieu et place que ce rapport à la mort de Jésus n'est introduit dans ces paroles que par l'évangéliste. Mais on peut, par forme d'objection contre la position que Jean donne à ce fait, demander si Jésus, avec son tact réfléchi, aura dès lors exercé un pareil acte de son autorité messianique, acte si violent et révoltant pour beaucoup (4). D'ordinaire, nous le voyons dans le commen-

(1) Bretschneider, *Prohab.* p. 43.

(2) Suivant Neander (S. 387. Anm.) Jésus, après sa dernière entrée à Jérusalem, où l'enthousiasme de la foule s'était prononcé en sa faveur, dut éviter tout ce qui aurait pu être interprété comme une intention d'agir par la force extérieure et de créer des troubles; mais, d'un autre côté, il devait l'éviter non moins au commencement qu'à la fin de sa

carrière, et d'un autre côté la scène dans le Temple était plutôt propre à attirer l'exercice de la force extérieure contre lui, qu'à en faire un instrument en sa faveur.

(3) C'est ce que disent des commentateurs anglais dans Lucke, 1, p. 435 seq. Not.

(4) Les mêmes, l. c.; comparez aussi De Wette, l. c.

cement en agir avec ses compatriotes d'une manière bien plus amicale; et il est permis de douter que de prime abord il ait entamé si vivement les hostilités, sans faire une tentative à l'amiable. Dans la dernière semaine de sa vie, au contraire, une pareille scène est toute naturelle. Alors, après son entrée messianique à Jérusalem, il s'attacha, bravant la contradiction de ses ennemis, à se donner, par toutes ses actions et toutes ses paroles, comme le Messie; les choses étaient arrivées à une telle extrémité qu'il n'avait plus rien à perdre par une pareille démarche. Cependant, s'il est vrai que le quatrième évangéliste ait raison en distinguant plusieurs voyages aux fêtes de Jérusalem, voyages dont les synoptiques n'ont pas connaissance, il n'est pas tout-à-fait exact de dire que ces derniers placent la purification du Temple lors du dernier séjour de Jésus dans la capitale; il faut dire qu'ils la placent dans le seul séjour qu'ils connaissent, et duquel nous aurions maintenant à séparer les autres d'après Jean. En face de la date précise que donne le quatrième évangéliste, eux ne donnent véritablement aucune date; et, comme notre connaissance des rapports du temps et des détails circonstanciés est défectueuse, l'apparence d'une plus grande difficulté dans la position chronologique chez le quatrième évangéliste ne peut pas nous autoriser à sacrifier cette position à une autre qui n'a pour elle absolument aucun témoignage précis.

Quant à l'événement en lui-même, Origène a trouvé incroyable qu'un seul homme, d'une autorité très contestée, eût chassé, devant lui, sans résistance, une pareille foule d'hommes. Aussi a-t-il invoqué la puissance supérieure de Jésus, à l'aide de laquelle il fut en état ou de dompter soudainement la colère de ses adversaires, ou de la rendre du moins inoffensive; et il a placé cette expulsion à côté des plus grands miracles de Jésus (1). C'est un miracle sans

(1) Comm. in Joh., t. 10, 16, p. 321 seq.

doute , et opéré par une puissance supérieure ; car c'est un miracle de l'enthousiasme religieux, opéré par la force irrésistible avec laquelle les choses saintes , long-temps méprisées , se retournent parfois soudainement contre leurs contempteurs (1).

§ LXXXVII.

Récits de l'onction de Jésus par une femme.

Tous les évangélistes nous racontent l'onction de Jésus par une femme pendant un repas (Matth., 26 , 6 seq. ; Marc, 14 , 3 seq. ; Luc , 7 , 36 seq. ; Joh., 12 , 1 seq.), avec des divergences , il est vrai , qui sont surtout notables entre Jean et les autres. D'abord , quant à la chronologie , Luc met le fait dans les premiers temps de la vie publique de Jésus , avant son départ hors de la Galilée ; les autres , au contraire , dans la dernière semaine de sa vie ; secondement , quant au caractère de la femme , elle est : d'après Luc *une femme pécheresse* , γυνή ἀμαρτωλός , d'après les deux autres synoptiques une personne de réputation intacte , d'après Jean Marie de Béthanie ; ce second point est cause d'une différence relative au blâme exprimé par les assistants , blâme qui s'adressa , d'après Luc , à l'admission d'une personne aussi mal famée , d'après les autres à la prodigalité de la femme. En outre , Jésus , dans sa défense , signale chez Luc l'amour reconnaissant de cette femme par opposition avec l'orgueilleuse insensibilité du pharisien ; chez les autres , sa mort prochaine par opposition avec les pauvres que les disciples auront toujours près d'eux à soulager. Il y a encore de moindres divergences , relatives au lieu où se passent le repas et l'onction : d'après les deux premiers évangélistes et le quatrième , c'est à Béthanie (qui était un *bourg* , κώμη , d'après Jean 11 , 1) ;

(1) Comparez Lucke , De Wette et Neander.

d'après Luc, c'est dans une *ville*, πόλις, sans autre désignation plus précise. Enfin, le blâme vient, de la part des disciples suivant les trois évangélistes désignés, de la part de l'hôte suivant Luc. En conséquence de ces différences, la plupart des interprètes admettent qu'il s'agit de deux onctions distinctes, dont Luc raconte l'une, tandis que les trois évangélistes racontent l'autre (1).

Pourtant, si l'on désespère de faire concorder Luc avec les trois autres, il faut se demander si la concordance de ces derniers entre eux est aussi positive qu'on le suppose, et si, après avoir admis deux onctions, il ne faut pas arriver à en admettre trois et même quatre. Sans doute on n'en trouvera pas quatre, car Marc ne diffère de Matthieu que par quelques traits qui appartiennent à sa manière bien connue de tout dramatiser. Mais entre ces deux derniers d'une part, et Jean de l'autre, on aperçoit des divergences qui peuvent se comparer à celles qui existent entre Luc et les autres. La première est relative à la maison où le repas est censé se donner : d'après les deux premiers évangélistes, c'est dans la maison d'un certain Simon, d'ailleurs inconnu, qui est désigné comme *le lépreux*, ὁ λεπρός; le quatrième évangéliste ne nomme pas, il est vrai, l'hôte expressément, mais, nommant Marthe comme la femme qui sert, et son frère Lazare comme convive, il entend, sans aucun doute, que la maison de ce dernier fut le lieu du repas (2). Le temps de l'aventure n'est pas, non plus, le même : d'après Marc et Matthieu, la scène se passe après l'entrée solennelle à Jérusalem, au plus deux jours avant la Pâque; d'après Jean, au contraire, avant l'entrée à Jérusalem, six jours avant la Pâque. La femme qui, d'après Jean, est Marie de

(1) C'est ce que disent Paulus, exeg. Handb., 1, b, S. 766; L. J. 1, 2, S. 292; Tholuck, Lucke, Olshausen, sur ce passage; Hase, L. J., § 96, Aam.

(2) Cette différence a aussi frappé Origène, qui a donné une comparaison

critique de ces quatre récits, telle qu'on la cherche vainement avec une rigueur pareille dans les commentaires modernes. Voyez: in Matth., Commentariorum series, Opp. ed. de la Rue, 3, p. 892 seq.

Béthanie, tenant par des liens si étroits à Jésus, n'est désignée, dans les deux premiers évangélistes, que par le mot *une femme*, γυνή. Ils ne rapportent pas, non plus, qu'elle appartint, comme Marie, à la maison et à la famille de l'hôte, et l'on ne sait d'où elle vient auprès de Jésus, placé à table. L'acte de l'onction lui-même est, dans le quatrième évangile, différent de ce qu'il est dans les deux premiers; d'après ceux-ci, la femme verse son parfum de nard sur la tête de Jésus; d'après Jean, elle lui oint les pieds, et les essuie avec ses cheveux, ce qui donne à toute la scène une autre couleur. Enfin les deux synoptiques ignorent que ce soit Judas qui ait blâmé la femme; Matthieu met ce blâme dans la bouche des disciples, Marc dans la bouche des assistants.

Ainsi, entre le récit de Jean et celui de Matthieu et de Marc, il y a une différence à peine moindre qu'entre les récits de ces trois pris ensemble et celui de Luc. Celui qui suppose ici deux récits différents, n'est conséquent que s'il les suppose différents là aussi, et que s'il admet, comme Origène le fait par intervalle, trois onctions distinctes. Cependant, dès qu'on examine de plus près la rigueur de cette conséquence, on conçoit des doutes; car, combien n'est-il pas invraisemblable que, non seulement Jésus ait été oint d'un parfum précieux trois fois, et chaque fois dans un repas, trois fois par une femme, et chaque fois par une femme différente, mais encore qu'à chaque fois il soit arrivé que Jésus ait eu à défendre cette action de la femme contre les attaques des spectateurs? Comment surtout supposer que, si Jésus avait justifié, d'une manière aussi décidée, dans une occasion et même dans deux, l'honneur qu'on lui faisait, les disciples ou l'un d'entre eux fût cependant revenu à le blâmer (1)?

(1) Origène, l. c.; Schleiermacher, über den Lukas, S. 111; Winer, N. T. Gramm., S. 149.

Ces considérations conduisent à songer à des réductions. La plus prochaine est de commencer par assimiler les récits des deux premiers synoptiques à celui de Jean ; car ils ont en commun, non seulement le lieu de l'action, qui est Béthanie, mais encore en général le temps, qui est la dernière semaine de la vie de Jésus ; surtout le blâme et la réplique sont presque semblables des deux côtés ; et, à l'aide de ces ressemblances, on passe sur les différences, soit à cause de la difficulté d'admettre qu'un fait aussi particulier se soit répété trois fois, soit parce qu'il est possible que, dans la propagation traditionnelle de l'anecdote, de pareilles différences se soient glissées. Mais, si, en raison des ressemblances et malgré les différences, on admet l'identité des récits de Jean et des deux premiers synoptiques, les divergences particulières au récit de Luc ne peuvent plus empêcher de le déclarer identique à celui des trois autres, du moment que l'on reconnaît des deux côtés quelques ressemblances considérables ; or ces ressemblances existent réellement, car Luc concorde d'une manière frappante, tantôt avec Matthieu et Marc contre Jean, tantôt avec Jean contre les deux premiers. Luc donne à l'hôte le même nom que les deux autres synoptiques, à savoir Simon ; seulement il le caractérise par l'addition de *pharisien*, φαρισαῖος, les autres par celle de *lépreux*, λεπρός. Luc concorde aussi avec les autres synoptiques contre Jean, en représentant, ainsi qu'eux, la femme qui oint Jésus, comme une femme anonyme n'appartenant pas à la maison ; en outre, comme eux aussi, il lui met entre les mains un *vase de parfum*, ἀλάβαστρον μύρου, tandis que Jean ne parle que d'une *livre de parfum*, λίτρα μύρου, sans mentionner de vase. D'autre part, Luc concorde remarquablement avec Jean contre les deux autres évangélistes, dans la manière de l'onction : tandis que, d'après eux, le parfum est versé sur la tête de Jésus, la pécheresse d'après Luc, comme Marie d'après Jean, le répand sur les pieds, et même l'un et l'autre ex-

priment à peu près dans les mêmes termes ce trait frappant, à savoir qu'elle essuya les pieds de Jésus avec ses cheveux (1); seulement Luc, chez qui la femme est une pécheresse, ajoute qu'elle mouilla de ses larmes les pieds de Jésus en les baisant. Donc, sans aucun doute, nous avons ici une seule histoire sous trois formes passablement différentes, ce qui paraît avoir déjà été la véritable opinion d'Origène, et ce qui a été admis récemment par Schleiermacher.

Mais on cherche à s'en tirer au meilleur marché possible, et à garantir les divergences des évangélistes, au moins de l'apparence de la contradiction. Examinons d'abord les différences entre les deux premiers évangélistes et le dernier : avant tout, on a essayé de concilier la date différente en supposant que le repas de Béthanie a eu lieu véritablement six jours avant Pâques, comme le dit Jean, mais que Matthieu, copié par Marc, a, non pas une date contradictoire, mais une absence de date. S'il ne place ce repas qu'après les paroles de Jésus : *Dans deux jours la Pâque arrive*, ὅτι μετὰ δύο ἡμέρας τὸ πάσχα γίνεται, cela ne prouve pas qu'il veuille le mettre après cette déclaration de Jésus, mais cela prouve qu'il veut rappeler ici, avant d'en venir à la trahison de Judas, une aventure où celui-ci conçut sa noire résolution, à savoir le repas où la prodigalité de Marie le scandalisa, et où Jésus l'irrita en le blâmant (2). Mais, à l'encontre, la plus récente critique a montré, d'une part, qu'il n'y avait rien de personnellement irritant pour Judas dans le discours doux et tout-à-fait général de Jésus; d'autre part, que les deux premiers évangiles attribuent le blâme de l'onction, non à Judas, mais aux disciples ou aux assistants en général; tandis que, s'ils ne revenaient ici rétrospectivement sur la scène de l'onction que pour signaler le motif

(1) Luc, 7, 38: Τὸν πόδα αὐτοῦ... Joh. 12, 3: Ἐξέμαξε ταῖς θριξίν αὐτῆς ταῖς θριξὶ τῆς κεφαλῆς αὐτῆς ἐξέμασσε. τοὺς πόδας αὐτοῦ.

(2) Kuinöl, Comm. in Matth., p. 687.

de la trahison de Judas, ils devraient le désigner nominativement (1). Par conséquent, il reste ici, entre les deux premiers synoptiques et Jean, une contradiction chronologique, que Olshausen reconnaît aussi.

On a essayé de sauver, de différentes manières, la divergence relative à la personne de l'hôte. Matthieu et Marc ne parlant que de la *maison de Simon le lépreux*, οἰκία Σίμωνος τοῦ λεπροῦ, quelques uns ont distingué Simon, propriétaire de la maison, de l'hôte, qui fut sans aucun doute Lazare, et ils ont admis que, sans erreur d'aucun côté, le quatrième évangéliste a nommé celui-ci, et les deux autres celui-là (2). Mais qui désigna jamais un repas par le nom du propriétaire de la maison, quand ce propriétaire n'est pas en même temps celui qui le donne? Du reste, Jean nommant Lazare non pas expressément comme l'hôte, mais comme un des *convives*, συνανασκειμένων, la seule chose qui ait fait conclure que Lazare donnait le repas, c'est que sa sœur Marthe *servait*, διηκόνει; pour ces raisons, d'autres ont considéré Simon comme le mari de Marthe, soit séquestré à cause de la lèpre, soit déjà mort, ou d'une façon tout-à-fait indéterminée comme un parent de Marthe, chez laquelle Lazare résidait aussi alors (3); hypothèse qui concorde mieux que la précédente avec les récits, mais qui ne s'appuie sur rien de sûr.

Une divergence est relative au mode d'onction; suivant les deux premiers évangélistes, c'est sur la tête que le parfum fut répandu, suivant le quatrième sur les pieds. Il y a, à ce sujet, une conciliation ancienne et triviale, à savoir que peut-être les deux choses sont arrivées. Tout récemment, on a essayé d'obvier à cette divergence, en admettant que Marie avait eu réellement le dessein d'oindre les pieds de Jésus (Jean), mais

(1) Sieffert, über den Ursprung, S. 125 f. Comparez De Wette, sur ce passage de Matthieu.

(2) Voyez dans Kuinöl, l. c., p. 688; Tholuck aussi, S. 228.

(3) Paulus, exeg. Handb., 2, S. 582, 3, b, S. 466; Tholuck et Olshausen, sur ce passage.

qu'ayant brisé par accident le vase (συντρίψασα, Marc), elle répandit du parfum sur la tête de Jésus (Matthieu) (1). Cette conciliation tombe dans le comique, car on ne peut imaginer comment une femme qui se préparait à oindre les pieds, porta le vase au-dessus de la tête de Jésus, et on devrait admettre que le parfum rejaillit comme un liquide mousseux. De la sorte, la contradiction subsiste ici aussi, et non seulement entre Matthieu et Jean, où Schleiermacher la reconnaît, mais encore entre Marc et Jean.

C'est des deux divergences relatives à la personne de la femme qui oignit, et de celui qui la blâma, que l'on crut avoir le meilleur marché. Jean attribue au seul Judas ce que Matthieu et Marc attribuent à tous les apôtres ou aux assistants; on crut pouvoir expliquer simplement cette différence en admettant que, tandis que les autres ne firent connaître leur désapprobation que par des gestes, Judas fut celui qui porta la parole (2). A la vérité, le mot *ils dirent*, ἔλεγον, précédé, comme il l'est dans Matthieu, des mots *s'indignant entr'eux*, ἀγανακτοῦντες πρὸς ἑαυτοὺς, et suivi dans Matthieu des mots *mais Jésus connaissant*, γνοὺς δὲ ὁ Ἰησοῦς, ne signifie pas nécessairement que les apôtres s'exprimèrent à haute voix; cependant, comme les deux premiers évangélistes rapportent, immédiatement après ce repas, la trahison de Judas, ils auraient aussi nommé certainement

(1) Schneckenburger, über den Urspr. u. s. f., S. 60. Si dans le récit de Marc il n'y a aucune trace qui indique que, *ayant brisé le vase*, συντρίψασα τὸ ἀλάβαστρον, signifie une fracture accidentelle, cette expression ne peut pas, non plus, être entendue, sans la plus dure ellipse, de la simple expulsion de ce qui bouchait l'ouverture du vase, quoi qu'en disent Paulus (exeg. Handb., 3, b, S. 471) et Fritzsche (in Marc. p. 602). Expliquée sans violence, elle signifie simplement la fracture du vase lui-même. Demande-t-on avec Paulus : à quoi bon détruire un

vase précieux ? avec Fritzsche, à quoi bon risquer de se blesser la main, et peut-être même de blesser la tête de Jésus ? cela est une question qui est très juste relativement à l'action de la femme, mais qui ne l'est pas relativement à la narration de Marc. Il lui paraît que la destruction d'un vase même précieux allait bien avec la noble prodigalité de cette femme ; et cela est tout-à-fait dans la manière exagérée que nous lui connaissons depuis long-temps.

(2) Kuinöl, in Matth., p. 689.

le traître dès cette première circonstance, si, à leur connaissance, il s'était particulièrement signalé par ce blâme cupide. Jean désigne comme Marie de Béthanie la femme qui oignit Jésus, et dont les synoptiques ne disent pas le nom ; c'est, d'après la manière de voir ordinaire, un exemple qui montre comment le quatrième évangéliste complète les évangélistes antérieurs (1). Mais Matthieu et Marc attachent tant d'importance à l'action de cette femme, que, suivant eux, Jésus lui annonça, ce que Jean ne rapporte pas, un renom éternel, et ils auraient sûrement consigné son nom s'ils l'avaient su. Ainsi, en tout cas, ce qui subsiste, c'est qu'ils n'ont pas su qui elle était, ni nommément qu'elle fût Marie de Béthanie.

Ainsi, même en reconnaissant seulement l'identité de ce que le quatrième évangéliste d'une part, et les deux premiers de l'autre rapportent, on doit avouer que l'on a, de l'un ou de l'autre côté, des relations inexactes et défigurées par la tradition. Or, non seulement entre ceux-là, mais encore entre Luc et les autres, celui qui ne suppose qu'une seule aventure au fond de leurs récits, cherche, autant que possible, à écarter l'apparence de la contradiction. Schleiermacher, pour qui Jean décide en dernière instance, mais qui ne veut nullement abandonner Luc, arrive ici, où leurs divergences sont si considérables, dans un embarras tout particulier ; et il faut qu'il croie s'en être tiré très habilement, car il n'y a pas échappé, comme il a fait dans d'autres cas analogues, en admettant que deux événements distincts forment le fondement des deux récits. A la vérité, il se voit obligé de faire à Jean la concession que le garant de Luc n'a pas été témoin oculaire ; ce qui explique les différences moindres, telles que celles qui sont relatives à la localité. Quant aux différences plus notables, la femme étant, d'après Luc une péchresse, d'après Jean Marie

(1) C'est ce que disent Paulus, *exeg. Handb.* 3, b., S. 166, et beaucoup d'autres.

de Béthanie; les objections étant mises, d'après Luc dans la bouche de l'hôte, d'après les autres dans la bouche des apôtres, et la réplique de Jésus étant des deux côtés tout-à-fait différente; quant à ces différences, disons-nous, elles proviennent, suivant Schleiermacher, de ce que le fait peut être considéré de deux points de vue. Le premier point de vue est relatif aux murmures des apôtres et particulièrement de Judas, et il a été saisi par Matthieu; le second est relatif à la discussion de Jésus avec l'hôte pharisien, et il a été saisi par Luc; Jean, à son tour, rectifie les deux narrations. Ce qui s'oppose ici le plus positivement à une conciliation de Luc avec les autres, c'est qu'il désigne la femme comme *pécheresse*, ἀματωλός; difficulté dont Schleiermacher se débarrasse en disant que c'est une fausse conclusion du rédacteur, tirée des paroles adressées par Jésus à Marie : *que tes péchés te soient remis*, ἀφίονται σοι αἱ ἀμαρτίαι; que Jésus, au sujet de quelque faute à nous inconnue et telle que la personne la plus pure est capable d'en commettre, a pu les prononcer sans la compromettre devant les assistants, qui la connaissaient suffisamment; que le rédacteur a conclu, à tort, de là et des autres discours de Jésus, qu'il s'était agi d'une pécheresse dans le sens ordinaire du mot, et qu'en conséquence il a complété d'une manière fautive les pensées de l'hôte, V. 39 (1). Mais Jésus ne parle pas seulement de *péchés*, ἀμαρτίαις, il parle de *beaucoup de péchés*, πολλαῖς ἀμαρτίαις, relativement à cette femme; et, si c'est là aussi une addition du rédacteur, fautive puisqu'elle ne convient pas à Marie de Béthanie, il a ou falsifié ou présenté faussement tout le discours de Jésus, depuis le verset 40 jusqu'au verset 48, discours qui roule entièrement sur l'opposition entre *remettre peu et beaucoup*, et *aimer peu et beaucoup*, πολὺ, ὀλίγον ἀφιέναι, ἀγαπᾶν. Il est donc inutile, de ce côté parti-

(1) Ueber den Lukas S. 111 ff.

culièrement, de vouloir établir la conciliation entre les récits discordants (1).

Les quatre récits ne sont conciliables qu'autant qu'on admet que plusieurs d'entre eux ont éprouvé des modifications considérables par l'effet de la tradition ; il faut donc se demander lequel est le plus voisin du fait primitif. Ici la critique moderne se prononce unanimement en faveur de Jean. Cela ne doit pas nous étonner d'après les observations que nous avons faites jusqu'à présent, pas plus que la nature des motifs qu'elle invoque à cet effet. C'est toujours le même cercle vicieux, à savoir que le récit de Jean, témoin oculaire, doit être, sans plus de difficulté, supposé le véritable (2) ; mode d'argumentation que l'on cherche parfois à fortifier par le faux antécédent qui consiste à dire que celui qui raconte d'une façon plus circonstanciée et plus dramatique, est le narrateur le plus exact, est le témoin oculaire (3). Parmi ces particularités dramatiques, on sera naturellement disposé à rendre à Marc son expression, *ayant brisé le vase*, συντρίψασα, comme un embellissement dû à son imagination. Mais Jean n'a-t-il pas, en fixant à une livre la quantité du parfum de nard, un trait voisin de l'exagération ? et l'extravagance d'une consommation de parfum aussi disproportionnée, extravagance que Olshausen attribue à l'amour de Marie, ne devrait-elle pas être plutôt mise sur le compte de l'évangéliste ? Il est remarquable aussi que la fixation de la valeur du parfum à trois cents deniers n'est donnée que par Marc et Jean, de même que lors de la multiplication miraculeuse des pains tous deux évaluent à deux cents deniers les vivres nécessaires. Si Marc était le seul qui eût ces évaluations précises, combien ne se hâterait-on pas, du moins Schleiermacher, de les considérer comme des additions du cru du narrateur ! Ce qui empêche, au point où en

(1) Comp. De Wette, *exeg. Handb.*, 1, 2, S. 50.

(2) Sieffert, l. c., S. 123 f.

(3) Schulz, l. c., S. 320 f.

sont les choses, d'arriver à une pareille opinion touchant le quatrième évangile, même sous forme de conjecture; est-ce autre chose que le préjugé en sa faveur? Et n'a-t-on pas même prétendu que l'onction de la tête, racontée par les synoptiques, en place de laquelle Jean raconte une onction des pieds, était quelque chose d'extraordinaire et de peu convenable pour un repas (1), tandis que, ainsi que Lücke l'accorde, l'onction des pieds avec une huile précieuse était moins habituelle (2)?

On remercie surtout le témoin oculaire Jean d'avoir arraché à l'oubli aussi bien le nom de la femme qui oignit Jésus, que celui du disciple qui la blâma (3). Des commentateurs ont supposé que les synoptiques avaient su, il est vrai, son nom, mais qu'ils l'avaient tu de crainte de quelque péril pour la famille de Lazare, et que Jean, qui écrivit plus tard, fut le premier qui put se hasarder à la nommer (4); expédient qui repose sur des suppositions non prouvées. Il demeure certain que les premiers évangélistes n'ont eu aucune connaissance du nom de la femme, et l'on demande comment cela est possible. Jésus ayant promis expressément un renom éternel à l'action de cette femme, la tendance dut naître à conserver aussi son nom; et, comme ce nom était identique avec celui de Marie de Béthanie, connu et plusieurs fois répété, on ne voit pas facilement comment le lien a pu se rompre dans la tradition, et cette femme qui oignit Jésus, devenit la femme anonyme. Il n'est pas moins inconcevable comment le blâme cupide de l'action de cette femme, s'il a été réellement prononcé par celui qui fut plus tard le traître, a pu s'oublier dans la tradition, et être attribué aux disciples en général. Quand quelque chose est raconté d'une personne d'ailleurs in-

(1) Schmeckenburger, l. c., S. 60.

(3) Schulz, l. c.

(2) Comm. 2, p. 417. Comparez Lightfoot, *Horæ*, p. 468, 1081.

(4) C'est ce que disent Grotius, Herder.

connue. ou que, la personne étant connue, le fait ne tient pas par un lien visible avec le reste de son caractère, il est naturel que le nom se perde dans la tradition; mais, si le mot ou l'acte raconté d'une personne est aussi complètement d'accord avec son caractère connu que l'est ici le blâme cupide et hypocrite avec le caractère du traître, on ne voit plus comment la légende peut laisser ce nom s'effacer; et on le voit d'autant moins que l'histoire où ce blâme fut exprimé tombait plus près du moment de la trahison, surtout d'après sa position dans les deux premiers synoptiques, et qu'il était presque impossible de ne pas rappeler l'expression de Judas à propos de son action. Cela est tellement vrai, que, si cette expression d'une cupidité cachée n'avait pas été réellement prononcée par Judas, on devait plus tard se sentir porté à la lui attribuer comme propre à le caractériser et à expliquer sa trahison subséquente. On peut donc changer de point de vue, et se demander si, au lieu de louer Jean de nous avoir conservé ce renseignement, nous ne devons pas plutôt louer les synoptiques de s'être abstenus d'une combinaison bien facile à imaginer, mais cependant non historique. La même question est à faire au sujet de la désignation de la femme qui oignit Jésus; Jean l'appelle Marie de Béthanie; mais, au lieu de supposer que son nom célèbre s'est séparé de cette action qui lui appartenait, ne faudrait-il pas supposer que la légende, en se développant, lui attribua, à elle dont les relations avec Jésus avaient, d'après le troisième et le quatrième évangile, acquis de bonne heure une grande célébrité dans la première communauté chrétienne, un acte de dévouement et d'amour à l'égard de Jésus, acte qui pourtant était le fait d'une autre personne moins connue?

Quelque difficulté qu'il y ait à expliquer comment les noms de Marie et de Judas ont disparu de la tradition synoptique, cependant il ne serait pas sage d'accuser le quatrième évangile d'avoir rapporté ici des noms sans rensei-

gnement historique. Car les relations de Jésus avec la famille de Béthanie sont, comme la pluralité des voyages aux fêtes, un point duquel le quatrième évangéliste, d'après toutes les vraisemblances, a eu une connaissance plus exacte que les autres. Quand nous lisons dans les synoptiques que, pendant son séjour à la fête, Jésus se retira le soir à Béthanie (Matth., 21, 17; Marc, 11, 11 seq.); quand Luc, sans indiquer le lieu, dit que Jésus alla chez les sœurs Marie et Marthe, dont la première se montra hôte empressée à recevoir Jésus, et la seconde auditrice affectueuse (10, 38 seq.); quand Matthieu et Marc parlent d'un repas qui fut donné à Jésus à Béthanie dans les derniers jours avant Pâques, et où une femme manifesta son respect profondément senti en versant sur sa tête un nard précieux; ces traits dispersés sont autant d'indices qui convergent vers le récit de Jean, et qui nous apprennent d'une manière satisfaisante que c'était chez ces sœurs et leur frère Lazare que Jésus reçut l'hospitalité; que le mot : *une seule chose est nécessaire*, fut prononcé à Béthanie, et que la femme qui, dans l'effusion de son âme, prodigua tellement le parfum, n'était pas autre que celle qui avait tout oublié en écoutant Jésus, aux pieds duquel elle était assise. Ainsi, sans aucun doute, le quatrième évangéliste, que ce soit Jean ou un autre, a donné le récit le plus exact.

La disparition du nom de Marie dans la tradition synoptique est surprenante, comme plus haut la disparition du nom de Nicodème. Quant à Luc, qui fait une pécheresse de la femme qui oignit Jésus dans la maison de Simon, cela paraît devoir s'expliquer par la fusion de cette aventure avec une autre, et peut-être avec celle qui constitue le fond du récit du quatrième évangile sur une femme adultère (8, 1 seq.), récit attaqué dans son authenticité.

FIN DU PREMIER VOLUME.

ERRATA.

P. 337, l. 24, après *toutes* ajoutez *les*.

P. 354, l. 6, au lieu de *n'arriveraient*, lisez *ne viendraient*.

l. 10, au lieu de *l'arrivée*, lisez *la venue*.

P. 372, l. 3, au lieu de *que trouver la priorité de l'être*, lisez *trouver qu'une priorité de nature*.

P. 435, l. 16, au lieu de *affirmation*, lisez *affirmative*.

P. 467, l. 30, au lieu de *difficile*, lisez *embarrassante*.

TABLE

DU PREMIER VOLUME.

	Pages.
<u>Avertissement du traducteur</u>	<u>1</u>
<u>Préface de la troisième édition.....</u>	<u>v</u>
— de la deuxième édition.....	1
— de la première édition.....	6
 INTRODUCTION. — Développement de la doctrine mythologique pour l'histoire évangélique.	
§ I ^{er} . Formation nécessaire de différents modes d'expliquer les histoires sacrées.....	11
§ II. Différentes explications des légendes divines chez les Grecs.....	13
§ III. <u>Interprétation allégorique chez les Hébreux. —</u> <u>Philon.....</u>	<u>14</u>
§ IV. <u>Explication allégorique parmi les Chrétiens. —</u> <u>Origène.....</u>	<u>16</u>
§ V. <u>Passage aux temps modernes. Déistes et naturalistes</u> <u>des xvii^e et xviii^e siècles. — L'auteur du fragment</u> <u>de Wolfenbüttel.....</u>	<u>20</u>
§ VI. <u>Explication naturelle des rationalistes. — Eichhorn.</u> <u>Paulus.....</u>	<u>25</u>
§ VII. <u>Interprétation morale de Kant.....</u>	<u>34</u>
§ VIII. <u>Naissance du mode mythique de concevoir l'Histoire</u> <u>Sainte, appliqué d'abord à l'Ancien-Testament..</u>	<u>37</u>
§ IX. <u>L'explication mythique appliquée au Nouveau-Testament.....</u>	<u>47</u>
§ X. <u>L'idée du mythe dans son application à l'Histoire</u> <u>Sainte n'a pas été saisie avec netteté par les théo-</u> <u>logiens.....</u>	<u>51</u>
§ XI. <u>L'idée du mythe n'a pas été embrassée d'une manière</u> <u>assez étendue.....</u>	<u>56</u> 1 ^{er}
§ XII. <u>Polémique contre l'explication mythique de l'his-</u> <u>toire évangélique.....</u>	<u>62</u>
§ XIII. <u>La possibilité de l'existence des mythes dans le Nou-</u> <u>veau-Testament est montrée par des raisons extrin-</u> <u>sèques.....</u>	<u>67</u>

		Pages.
§ XIV.	La possibilité de l'existence de mythes dans le Nouveau-Testament est prouvée par des raisons intrinsèques.....	80
§ XIV bis.	Idée et espèce du mythe évangélique.....	105
§ XV.	Caractères distinctifs des mythes dans les récits évangéliques.....	107

PREMIÈRE SECTION.

HISTOIRE DE LA NAISSANCE ET DE L'ENFANCE DE JÉSUS.

PREMIER CHAPITRE. — Annonciation et naissance de Jean-Baptiste.

§ XVI.	Récits de Luc, et conception immédiate ou surnaturelle de ce récit.....	117
§ XVII.	Explication naturelle du récit.....	127
§ XVIII.	Explication mythique du récit à différents degrés..	134

DEUXIÈME CHAPITRE. — Descendance davidique de Jésus d'après deux arbres généalogiques.

§ XIX.	Les deux généalogies de Jésus considérées indépendamment l'une de l'autre.....	141
§ XX.	Comparaison des deux généalogies. Tentatives pour en concilier les contradictions.....	152
§ XXI.	Les généalogies ne sont pas historiques.....	163

TROISIÈME CHAPITRE. — Annonciation de la conception de Jésus ; conduite de Joseph ; visite de Marie auprès d'Élisabeth.

§ XXII.	Esquisse des différents récits, canoniques et apocryphes.....	165
§ XXIII.	Divergences des deux Évangiles canoniques relativement à la forme de l'annonciation.....	169
§ XXIV.	Teneur du message de l'Ange. Accomplissement de la prophétie d'Isaïe.....	179
§ XXV.	Jésus engendré par le Saint-Esprit. Critique de l'opinion orthodoxe.....	187
§ XXVI.	Retour sur les généalogies.....	192
§ XXVII.	Explication naturelle de l'histoire de la conception.	200
§ XXVIII.	L'histoire de la conception de Jésus considérée comme mythe.....	207

§ XXIX. /	Relation de Joseph avec Marie. — Frères de Jésus..	213
§ XXX.	Visite de Marie à Élisabeth.....	224

QUATRIÈME CHAPITRE. — Naissance et premiers événements de la vie de Jésus.

§ XXXI.	Le cens.....	232
§ XXXII. /	Circonstances particulières de la naissance de Jésus, avec la circoncision.....	242
§ XXXIII.	Les Mages et leur étoile; la fuite en Égypte et le massacre des innocents à Bethléem; critique de l'opinion des surnaturalistes.....	254
§ XXXIV. /	Essais d'explications naturelles pour l'histoire des Mages. Transition à l'explication mythique....	268
§ XXXV.	Explication purement mythique du récit concernant les Mages et de ce qui en dépend.....	276
§ XXXVI.	Rapport chronologique de la visite des Mages et de la fuite en Égypte, racontées par Matthieu, avec la présentation dans le Temple, racontée par Luc..	286
§ XXXVII.	La présentation de Jésus dans le Temple.....	293
§ XXXVIII.	Coup-d'œil rétrospectif. — Divergence entre Matthieu et Luc, au sujet de la résidence primitive des parents de Jésus.....	298

CINQUIÈME CHAPITRE. — Première visite du Temple et éducation de Jésus.

§ XXXIX.	Jésus, âgé de douze ans, dans le Temple.....	312
§ XL.	Sur l'existence extérieure de Jésus jusqu'au moment où commence sa vie publique... ..	323
§ XLI.	Développement intellectuel de Jésus.....	328

DEUXIÈME SECTION.

HISTOIRE DE LA VIE PUBLIQUE DE JÉSUS.

PREMIER CHAPITRE. — Relations de Jésus avec Jean-Baptiste.

§ XLII.	Rapport chronologique entre Jean-Baptiste et Jésus.	341
§ XLIII.	Début et dessein de Jean-Baptiste. Ses relations personnelles avec Jésus.....	352
§ XLIV. /	Jésus a-t-il été reconnu par Jean comme Messie, et dans quel sens?.....	363

§ XLV.	Jugement des Évangélistes et de Jésus sur Jean-Baptiste, avec le jugement que ce dernier prononça sur lui-même. Résultats des recherches sur les rapports entre ces deux hommes.	385
§ XLVI.	Exécution de Jean-Baptiste.	394

DEUXIÈME CHAPITRE. — Baptême et tentation de Jésus.

§ XLVII.	Dans quel sens Jésus s'est-il fait baptiser par Jean. .	399
§ XLVIII.	La scène qui se passe lors du baptême de Jésus, considérée comme naturelle et comme surnaturelle. .	404
§ XLIX.	Tentatives d'une critique, et conception mythique, des récits.	410
§ L.	Rapport du surnaturel lors du baptême de Jésus, avec le surnaturel lors de sa conception.	419
§ LI.	Lieu et époque de la tentation de Jésus. Dissidence des Évangélistes dans leurs récits.	424
§ LII.	L'histoire de la tentation conçue dans le sens des évangélistes.	431
§ LIII.	La tentation expliquée comme événement naturel, interne ou externe; la tentation considérée comme parabole.	438
§ LIV.	L'histoire de la tentation considérée comme un mythe.	446

TROISIÈME CHAPITRE. — Théâtre et chronologie de la vie publique de Jésus.

§ LV.	Divergence entre les synoptiques et Jean sur le théâtre ordinaire du ministère de Jésus.	455
§ LVI.	Résidence de Jésus à Capharnaüm.	471
§ LVII.	Divergences des Évangélistes au sujet de la chronologie de la vie de Jésus. Durée de son ministère public.	479
§ LVIII.	Essais d'une classification des événements particuliers de la vie publique de Jésus.	484

QUATRIÈME CHAPITRE. — Jésus comme Messie.

§ LIX.	Jésus le fils de l'homme, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.	490
§ LX.	Jésus comme fils de Dieu, ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ.	497
§ LXI.	Mission et toute-puissance de Jésus : sa préexistence.	501

§ LXII.	Combien de temps s'est-il écoulé avant que Jésus ne se soit représenté comme Messie, et n'ait été reconnu comme tel?.....	506
§ LXIII.	Plan messianique de Jésus. Apparence d'un côté politique.....	513
§ LXIV.	Données sur un plan messianique purement spirituel.	516
§ LXV.	Rapport de Jésus avec la loi de Moïse.....	520
§ LXVI.	Étendue du plan messianique de Jésus, et rapport de ce plan avec les païens.....	531
§ LXVII.	Relation du plan messianique de Jésus avec les Samaritains ; sa rencontre avec la femme de Samarie.	537

CINQUIÈME CHAPITRE. — Les apôtres de Jésus.

§ LXVIII.	Vocation des premiers compagnons de Jésus. Divergence entre les deux premiers Évangiles et le quatrième.....	549
§ LXIX.	Pêche de Pierre.....	560
§ LXX.	Vocation de Matthieu. Relations de Jésus avec les Publicains.....	570
§ LXXI.	Les douze apôtres.....	578
§ LXXII.	Des douze considérés un à un. Des trois ou quatre disciples qui étaient le plus dans la familiarité de Jésus.....	583
§ LXXIII.	Des autres apôtres et des soixante-dix disciples.....	592

SIXIÈME CHAPITRE. — Discours de Jésus dans les trois premiers évangiles.

§ LXXIV.	Discours de la montagne.....	598
§ LXXV.	Instruction des douze. Plainte sur les villes galiléennes. Joie sur la vocation des simples.....	612
§ LXXVI.	Les paraboles.....	623
§ LXXVII.	Mélanges d'enseignement et de polémique de Jésus.	643

SEPTIÈME CHAPITRE. — Discours de Jésus dans le quatrième évangile.

§ LXXVIII.	Conversation de Jésus avec Nicodème.....	663
§ LXXIX.	Les discours de Jésus dans l'Évangile de Jean, 5—12.	674
§ LXXX.	Maximes isolées de Jésus, qui sont communes au quatrième Évangile et aux autres.....	686

	Pages
<u>§ LXXXI.</u> <u>Des nouvelles recherches sur la foi que méritent</u> <u>les discours rapportés par Jean. Résultat.....</u>	<u>695</u>

**HUITIÈME CHAPITRE. — Événements de la vie publique
de Jésus, à l'exclusion des histoires de miracles.**

<u>§ LXXXII.</u>	<u>Comparaison générale de la manière de raconter des</u> <u>différents évangélistes.</u>	<u>705</u>
<u>§ LXXXIII.</u>	<u>Groupes isolés d'anecdotes. Imputation d'une ligue</u> <u>avec Beelzebuth, et demande de signes.....</u>	<u>714</u>
<u>§ LXXXIV.</u>	<u>Visite de la mère et des frères de Jésus, et la femme</u> <u>qui vante le bonheur de la mère de Jésus.....</u>	<u>719</u>
<u>§ LXXXV.</u>	<u>Récits des disputes de prééminence entre les apôtres,</u> <u>et sur l'amour de Jésus pour les enfants.....</u>	<u>725</u>
<u>§ LXXXVI.</u>	<u>Purification du Temple.....</u>	<u>729</u>
<u>§ LXXXVII.</u>	<u>Récits de l'unction de Jésus par une femme.....</u>	<u>735</u>

FIN DE LA TABLE DU PREMIER VOLUME.

5683483



